

909.09822

P462

STX

no. 46

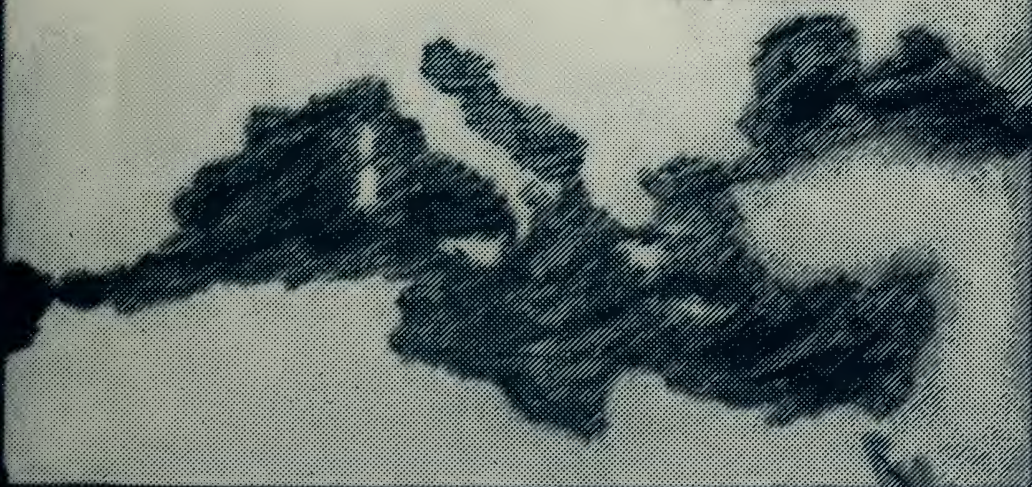
K

YEMEN SANAA

THE LIBRARY OF


FEB 01 1990

UNIVERSITY OF MICHIGAN
LIBRARY



Peuples Méditerranéens 46
MEDITERRANEAN PEOPLES

UNIVERSITY OF
ILLINOIS LIBRARY
AT URBANA-CHAMPAIGN



09. 09822
462
10. 46

mod Long

508-611

YEMEN SANAA

PEUPLES MEDITERRANEENS/MEDITERRANEAN PEOPLES N°46
Revue trimestrielle - janvier-mars 1989

<i>Présentation</i>	5
Gilbert GRANDGUILLAUME : Un Yémen au-delà de lui-même.....	7

Une société citadine : Sanaa

Philippe PANERAI : Sur la notion de ville islamique	13
Franck MERMIER : De l'usage d'un concept : la citadinité à Sanaa..	31
Jean-Charles DEPAULE : "Si on commence à tout changer dans la maison..."	49
Jean LAMBERT : Du "chanteur" à l'"artiste" : vers un nouveau statut du musicien.....	57

L'Etat, la tribu, la terre

Paul DRESCH : Keeping the Imam's peace : a response to tribal disorder in the late 1950s.....	77
Martha MUNDY : Irrigation and society in a yemeni valley.....	97
André GINGRICH : 'Aysh wa milh : tribal guest meal in northwestern Yemen	129

Valeurs et références

Mona GHAMESS : Les femmes et l'éducation.....	151
Franck MERMIER : Des artisans face aux importateurs, ou l'ange maudit du souk	155

Résumés/abstracts	165
-------------------------	-----

*Ce numéro a été réalisé sur micro-ordinateur par Eliane Dupuy
avec les conseils et l'aide de Bernard Césari.*

*Publié avec le concours du Centre national des lettres
et du Centre national de la recherche scientifique.*

*Cette livraison sur le Yémen a bénéficié d'une subvention du ministère
de l'Équipement et du Logement, direction de l'Architecture et de
l'Urbanisme, sous-direction des Enseignements et des Professions,
bureau de la Recherche architecturale.*

"Quand je regarde en arrière, je n'ai nul regret, je n'aurais pas voulu vivre autrement... De toutes façons, un fantasme n'est jamais que cela. Je ne me dis pas : j'aurais voulu être un citoyen d'Athènes au temps de Périclès, ni un citoyen de Grenade sous les Abencérages, ni un bourgeois de la Vienne des valse. Je suis né [dans un petit village haut perché à l'extrême pointe d'une colline de Haute-Kabylie] dans un canton écarté de haute montagne, d'une vieille race qui depuis des millénaires n'a pas cessé d'être là, avec les uns, avec les autres...

Les tenants d'un chauvinisme souffreteux peuvent aller, déplorant la trop grande ouverture de l'éventail : Hannibal a conçu sa stratégie en punique; c'est en latin qu'Augustin a dit la cité de Dieu, en arabe qu'Ibn-Khaldoun a exposé les lois des révolutions des hommes. Personnellement, il me plaît de constater dès les débuts de l'histoire cette ample faculté d'accueil. Car il se peut que les ghettos sécurisent, mais qu'ils stérilisent c'est sûr.

C'est par là que je voudrais finir. Le nombre de jours qu'il me reste à vivre, Dieu seul les sait. Mais, quel que soit le point de la course où le terme m'atteindra, je partirai avec la certitude chevillée que, quels que soient les obstacles que l'histoire lui apportera, c'est dans le sens de sa libération que mon peuple (et à travers lui les autres) ira. L'ignorance, les préjugés, l'inculture peuvent un instant entraver ce libre mouvement, mais il est sûr que le jour inévitablement viendra où l'on distinguera la vérité de ses faux semblants. Tout le reste est littérature."

Mouloud Mammeri, *Entretien avec Tahar Djaout*, Alger, Laphonic, avril 1987.

Mouloud Mammeri faisait partie du comité de patronage de Peuples méditerranéens depuis la création de la revue. Il est mort le 27 février 1989, dans un accident de la route, en Algérie.

Présentation

Cette publication consacrée à la République arabe du Yémen a été préparée dans le cadre d'un colloque qui s'est réuni les 7, 8 et 9 septembre 1988 à la Maison des sciences de l'homme à Paris. Organisé par Gilbert Grandguillaume et Franck Mermier, ce colloque a réuni les intervenants suivants : Emil Betzler, géographe, de l'université de Cologne (Allemagne Fédérale); Mona Ghamess, sociologue, Centre yéménite d'études et de recherches, Sanaa (Yémen); André Gingrich, anthropologue, de l'université de Vienne (Autriche); Gilbert Grandguillaume, anthropologue, de l'Ecole des hautes études en sciences sociales (Paris); Franck Mermier, anthropologue, de l'Ecole d'architecture de Versailles; Martha Mundy, anthropologue, de l'université de Yarmouk, Irbid (Jordanie); Samia Naim-Sanbar, socio-linguiste, de l'université de Paris VIII; Abduh Ali Othman, sociologue, de l'université de Sanaa (Yémen); Philippe Panerai, architecte-urbaniste, de l'Ecole d'architecture de Versailles.

Plusieurs spécialistes de la région, contactés, ont été empêchés de participer, mais certains d'entre eux ont pu fournir des contributions à ce numéro : Jean-Charles Depaule, sociologue, C.N.R.S., C.E.D.E.J., Le Caire (Egypte); Paul Dresch, anthropologue, de l'université de Michigan, Ann Arbor (Etats-Unis); Jean Lambert, anthropologue, du Centre français d'études yéménites à Sanaa (Yémen); Tomas Gerholm, anthropologue, de l'université de Stockholm (Suède); Shelagh Weir, anthropologue, Museum of Mankind, Londres (Grande-Bretagne).

Cette rencontre a été organisée par la Maison des sciences de l'homme, avec la participation des institutions suivantes : Ecole des hautes études en sciences sociales, Ecole d'architecture de Versailles, Bureau de la recherche architecturale (ministère de l'Equipement), D.G.R.C.S.T. (ministère des Affaires Etrangères), Institut du monde arabe.

Que tous ces organismes, et en particulier les responsables qui ont fait preuve d'une grande compréhension, trouvent ici l'expression de nos remerciements.

G. Grandguillaume, F. Mermier

UN YEMEN AU-DELÀ DE LUI-MÊME

Gilbert GRANDGUILLAUME

Le Yémen fait rêver l'Occident. C'est son nom qui signifie à proprement parler "Arabie heureuse", une contrée vers laquelle se sont dirigés, mus par un attrait irrésistible, tant d'explorateurs, notamment le danois Carsten Niebuhr (1) et son compagnon le botaniste Forskål qui mourut en 1765 sur les pentes hostiles de Yarim. Le Yémen exerce aujourd'hui la même fascination : un pays idéal pour le touriste puisqu'il peut y contempler les splendeurs d'une nature sauvage et les raffinements d'une culture antique. Un attrait qui s'exerce aussi sur les ethnologues, qui, devant cette société fermée à l'influence étrangère jusqu'en 1962 (2), leur présente soudainement dans le réel ce qu'ils n'avaient pu qu'entrevoir comme traces dans les autres pays arabes : des pratiques "tribales", des habitats "traditionnels", des valeurs "authentiques". L'ethnologue ne partagerait-il pas avec le touriste, et leur compromis récent, le journaliste, l'empressement à voir ces choses avant qu'elles ne disparaissent, et un secret désir de voir cette société accepter de jouer dans le "concert des nations" le rôle de musée du passé ?

"Et pourtant elle tourne", disait Galilée... Le Yémen d'aujourd'hui est bien vivant : que celui qui en doute consulte les données démographiques, sûr indice de la vitalité des peuples. Les chercheurs qui se sont réunis dans ce colloque, même s'ils ne sont pas insensibles à la chaleur humaine et à la densité culturelle qui émanent de cette société, ont voulu l'approcher dans sa réalité d'aujourd'hui, pour mieux la comprendre dans la profondeur de son

passé. Un passé qui de toute façon n'existe que dans l'imprégnation de la vie d'aujourd'hui, dans le témoignage des hommes et dans les vestiges assumés.

Le colloque qui s'est réuni à Paris en septembre 1988 entendait bien instaurer un dialogue sur la réalité vivante du Yémen. Dans cette optique, son thème privilégié devait être la ville de Sanaa, creuset du changement. Puis ce thème s'est étendu peu à peu à d'autres objets, depuis l'environnement immédiat de la ville, par les travaux de Emil Betzler et de Martha Mundy, jusqu'aux espaces plus lointains étudiés par Paul Dresch et par André Gingrich. De la sorte, l'équipe française centrée sur Sanaa a pu s'enrichir de cet apport international.

Cette réflexion, si elle est loin d'être définitive, s'est révélée constructive. L'ensemble constitué par cette livraison répond bien aux objectifs proposés aux participants : poser à la fois les problèmes du Yémen actuel dans leur densité, et réfléchir en même temps aux instruments théoriques habituellement utilisés, non seulement sur le Yémen, mais d'une façon plus générale, dans l'anthropologie du monde arabe.

Dans les études ici présentées, trois constellations apparaissent : l'une se rapporte au Yémen rural et tribal, l'autre concerne la ville de Sanaa ; une troisième souligne deux points sensibles du changement : la mise en cause de l'artisanat et du système symbolique qu'il supporte, et la position de la femme dans la société, sur ce point déterminant qu'est l'éducation. Mais, comme la contribution de Franck Mermier le montre fort bien, la distinction entre tribal et citadin n'est pas toujours évidente, et surtout, elle n'est jamais strictement définie. Et c'est bien là le problème qui est posé à travers toutes ces études : celui d'une *dualité* toujours mise en avant, tant par les ethnologues que par la société elle-même : tribal-citadin, loi islamique (*shari'a*) -coutume (*'urf*), pouvoir central-société locale (globalité-localité). En réalité cette dualité n'est pas vécue comme un dilemme, comme un écartèlement entre deux positions. Ce qui ressort des études, c'est plutôt leur complémentarité : s'agirait-il d'une dualité qui se résoudrait dans l'ambivalence, caractéristique de l'attitude face à la Loi? Cette dualité d'ailleurs, dans les divers aspects qui la caractérisent, trouve son aboutissement actuel dans l'émergence de l'*Etat moderne*, Etat qui apparaît comme la somme des tensions duelles, et qui, à force de les concilier, trouve peut-être difficilement le modèle sous lequel assumer ce qu'il prétend être, la Loi. C'est sur ces deux points, me semble-t-il, que peut être mise en évidence la richesse des contributions ici proposées.

Une dualité où fleurit l'ambivalence

Les études qui concernent le *monde tribal et rural* manifestent à la fois une dualité et son dépassement. Ces auteurs, comme Martha Mundy et Paul Dresch, refusent de s'installer dans les schèmes confortables des anthropologues qui voyaient dans ces situations duelles des sortes de

"cultures structurales" : équilibre agonistique des segments, loi islamique - coutume : s'il est bien question de cela, les enjeux sont ailleurs et ils sont bien précis. Pour Martha Mundy, l'enjeu est la possession de l'eau : par rapport à cela, les lois invoquées évoluent (propriété de l'eau associée ou non à celle de la terre), les groupes d'alliance aussi : comme si, par rapport à un objectif, une loi était toujours nécessaire... pour pouvoir être contournée. Cet aspect est encore plus manifeste dans l'étude de Emil Betzler : ici l'enjeu est la terre. Comment un homme peut-il préserver la viabilité économique de son patrimoine foncier, éviter son morcellement? Il doit pour cela contourner la loi islamique, et il trouvera, soit au sein de celle-ci (la pratique du *waqf*), soit dans la coutume (l'héritage lié au mariage), le moyen de conserver l'unité du patrimoine (3). L'étude de Paul Dresch montre que la dualité *shari'a* - *urf*, loin d'être conçue comme un absolu, était susceptible d'être dépassée : dans la conciliation qu'il décrit, les règles ont été établies selon le droit coutumier, puis ratifiées par le juge islamique et finalement approuvées par le représentant de l'Imam... A travers l'apparente tension créée par deux pôles de légalité, c'est en réalité le déploiement de la vie qui se réalise. L'étude de André Gingrich sur le repas d'hôtes chez les Munabbih, si elle paraît peu concernée de prime abord par cette dualité, en réalité la soulève fortement : car il ne s'agit rien moins que de la tension entre soi et l'autre, celui qui est de son groupe et celui qui lui est étranger (et donc supposé hostile). Le rituel de repas qu'il décrit est une opération pour à la fois intégrer l'autre, le "digérer" pour reprendre l'image du repas, et le maintenir dans un statut où il ne sera ni soi, ni radicalement étranger : réduire son extranéité pour qu'elle ne soit plus menaçante, sous le motif de le protéger et ainsi de gagner en prestige.

Dans la *société citadine* de Sanaa, le réel n'est pas plus simple. Ambivalence extrême que celle que décrit Franck Mermier, à propos de ces citadins qui sont à la fois fiers de leur origine tribale (*qabyala*) et très soucieux de se démarquer de leurs semblables qui vivent là-bas : c'est comme si l'accent mis sur un des pôles de l'opposition faisait aussitôt apparaître la nécessité de se relier à son opposé. Le souk de Sanaa a d'ailleurs toujours été le creuset où un "nouveau-venu" pouvait reconstruire son origine et ce faisant modifier sa trajectoire sociale. Un résultat qui est souvent obtenu par une manipulation du langage : un langage sanaani, dont Franck Mermier remarque le caractère d'emblème identitaire, mais dont Samia Sanbar, dans sa communication au colloque, avait mis en valeur l'ambiguïté, à propos du langage des femmes. Dans son étude sur le réaménagement des espaces masculin et féminin dans l'habitat sanaani, Jean-Charles Depaule, à travers la signification symbolique des espaces, montre comment ce qui est apparemment opposition des sexes est en même temps conciliation et finalement effort pour rejoindre l'autre. De même, dans le passage de la maison-tour à la villa, de la verticalité à l'horizontalité, émerge la double condition de la sociabilité, d'être à la fois supérieur et égal : quand les compromis établis par la tradition sont ébranlés, alors ressurgit l'angoisse de l'ambivalence, la difficulté de vivre à la fois la double

tendance à dominer et à concilier. Le flottement de la règle qui définissait la prééminence sociale, s'il permet l'aventure de la promotion, établit aussi l'insécurité. Autre domaine de la dualité, abordé par Jean Lambert : la musique. Celle-ci s'était bien développée à Sanaa, alors qu'une loi de l'imam zaydite l'interdisait. La musique est par excellence un espace d'ambivalence : l'émotion artistique (*tarab*), qui fait entrer dans l'extase et le plaisir, ne peut apparaître que comme un état dangereux pour l'honneur de l'homme, et pour la loi morale. Le personnage du chanteur-musicien (*mughanni*) est le point de convergence de ces ambiguïtés : un personnage idéalisé et rejeté, tenant à la fois de l'urbain et du rural, du religieux et du profane.

Il n'est pas jusqu'à la notion de *ville islamique* qui fasse éclater la théorie bien établie. Dans son article, Philippe Panerai montre comment cette notion ne résiste pas à l'analyse : les critères par lesquels on a voulu la définir architecturalement sont loin d'être convaincants : une ville orientée sur la mosquée? Des tracés de rues sinueux? Des maisons fermées sur des cours? Philippe Panerai montre que, là encore, la théorie a voulu construire une loi : une loi sans doute utile comme hypothèse, mais qui ne se justifie que de son dépassement.

Ainsi ces multiples dualités, relevées par les chercheurs, mais trop souvent théorisées dans le passé comme des aspects contradictoires des sociétés, sont-elles en réalité la manifestation d'une profonde ambivalence. Plutôt que de les voir comme des strates successives de la société - telles que la coutume et la loi islamique -, il est préférable de les envisager dans leur coexistence. A travers cette ambivalence, se dessine la nécessité pour tout individu et toute société d'être à la fois soi et autre, de recevoir de la tradition et de s'en écarter, d'observer une loi et de la contourner. Cette nécessité nous montre, comme les études des chercheurs publiées ici, que le changement a toujours existé dans toute société, et que c'est l'existence d'une loi qui, par la possibilité de sa transgression, a permis que la vie continue dans le changement. Le changement qui s'est accéléré au Yémen dans les dernières années, dans la mesure où il a paru réduire des anciennes "disparités", et où il a mis en valeur le rôle de l'Etat, ne fait que confirmer cette importance de la loi, peut-être par l'épreuve de sa carence.

La question de l'Etat moderne

La transformation de la société apparaît dans l'importance croissante prise par l'Etat dans les sociétés modernes. En ce qui concerne le Yémen, l'Etat moderne est récent : il est né de la Révolution de 1962, qui a renversé le régime séculaire de l'Imamat, régime essentiellement théocratique qui avait maintenu le pays, autant qu'il le pouvait, à l'écart des influences extérieures, tant techniques qu'idéologiques. Prenant la place d'un pouvoir politique qualifié de rétrograde, l'Etat yéménite se définit par l'ouverture à la modernité et au développement. Le surgissement du nouvel Etat pose deux

sortes de questions, l'une concernant la référence de *légitimité*, l'autre, l'*ouverture* à l'autre.

En ce qui concerne la première, l'ancienne société se fondait dans une ambivalence entre une légitimité locale et une légitimité centrale, référée au pouvoir central et à la loi islamique qu'il incarnait. Dans le nouveau contexte, si la référence locale demeure, l'Etat qui remplace l'Imam ne se réduit pas à une légitimité islamique, puisqu'il prend en charge le développement et la référence internationale que celui-ci induit. Martha Mundy (4) fait remarquer que les deux seules bases possibles de légitimité dans un Etat national moderne sont la représentation radicale (*al-hukm li-l-sha'b*) et la religion (*din allah*). L'Etat yéménite, qui a adopté la forme de représentation, peut-il substituer cette base à la religion, va-t-il les assumer séparément ou en faire une synthèse? Comment dans ce contexte se présentera ce terme à l'autre terme de la référence locale, toujours enracinée dans des structures vivantes? D'autre part, l'étude consacrée aux femmes et à l'éducation au Yémen soulève, à propos de l'opposition masculin-féminin, la tension entre loi religieuse et modernité. La question de base est ici celle de la légitimité symbolique, c'est-à-dire la possibilité pour l'Etat d'occuper la place de la Loi par rapport aux processus divers dont il est l'aboutissement. Le problème pour la Loi est d'être suffisamment reconnue pour supporter la référence d'identité, la fonction d'axe central autour duquel tourne une société. C'est aussi d'être suffisamment forte pour supporter d'être dépassée et permettre la transgression, condition essentielle de la transmission et du progrès. Car la carence de la loi, à ce niveau, peut engendrer l'angoisse, et avec elle la tentation d'y échapper en remettant son destin à un homme ou à une doctrine rassurante promettant le retour à l'origine.

L'autre question est celle de l'ouverture. L'Etat, qui fonde sa légitimité, au moins partiellement, sur son rôle en faveur du développement, peut-il dégager sa Loi comme élément suffisamment autonome du modèle international auquel il se réfère, et malgré tout suffisamment relié à celui-ci pour être efficace? Une voie difficile à inventer entre être un Etat imamite ou un Etat étranger. Les études de cette livraison soulignent toutes ce problème central de la société yéménite. Mais elles ne le présentent pas comme un problème nouveau. Car la dualité répétée à toute époque se réfère à une ambivalence fondamentale, et, on peut le dire ici, structurale, entre le soi et l'autre. Quand l'autre intervient dans une société, qu'il s'agisse d'autre sexe, d'autre génération, de *shari'a*, de voisin, d'hôte, ou de technique, de villa, de *sâla*, ou de musique égyptienne, ce n'est pas parce qu'il s'est imposé ou qu'on l'a imposé, c'est parce s'est opérée là une jonction avec un désir de vie, traduit dans un désir de changement, et donc de mise en cause et de dépassement de ce qui fut soi, la loi du passé. C'est là que, dans l'histoire individuelle du désir de chacun, de son odyssée faite d'affrontements d'une loi-repère, peut se lire aussi l'histoire des sociétés pour lesquelles vivre ne peut signifier que changer : dans les deux cas, le changement ne se fait que dans le compromis ambivalent entre l'attachement à une loi à laquelle on

adhère comme à soi-même, et la subversion d'un désir dans lequel se fait entendre l'appel de l'autre, aussi gênant ou angoissant soit-il.

Ecole des hautes études en sciences sociales

Notes

1. Carsten NIEBUHR fut le seul survivant de la première expédition scientifique envoyée au Yémen à l'instigation du philologue Michaëlis, de l'université de Goettingue, afin d'obtenir des renseignements sur les idiomes de l'Orient et d'éclaircir certains passages de la Bible. Cette expédition fut réalisée entre 1761 et 1767. Pour son récit, traduit de l'allemand, voir NIEBUHR Carsten, *Voyage en Arabie et en d'autres pays circonvoisins*, Amsterdam, S.J.Bealde, 1776-1780, 2 vol. Pour l'histoire des contacts entre le Yémen et l'Occident, voir l'excellente contribution de Joseph CHELHOD, "Les grands explorateurs", in *L'Arabie du Sud. Histoire et civilisation*, dir. J. CHELHOD, Maisonneuve & Larose, t.1, 1984, p.111-133.

2. CHELHOD fait justement remarquer que cet isolement, qui caractérisait principalement les campagnes, concerne principalement la période qui s'étend de la fin de la Première Guerre mondiale à la Révolution de 1962. Cf. J. CHELHOD, *op.cit.* p.112.

3. Cette contribution n'a malheureusement pas pu être publiée. Nous renvoyons pour ceci à l'ouvrage de Emil BETZLER, *Sozialer Umbruch and Kulturlandschaftswandel in Südarabien*, Agrargeographische Untersuchungen im Umland von San'â' (Arabische Republik Jemen). Wiesbaden, Dr.Ludwig Reichert Verlag, 1987 (Jemen-Studien; Band 5).

4. M. MUNDY, "Irrigation and society in a Yemeni valley", p.109 et notamment note 31, examine ce problème dans le cas très concret de la propriété de l'eau qu'elle analyse.

SUR LA NOTION DE VILLE ISLAMIQUE *

Philippe PANERAI

Si la notion de ville islamique avancée au début du siècle par les orientalistes et procédant souvent par généralisation à partir des villes du Maghreb a pu sembler un moment faire l'objet de critiques suffisamment fondées pour en limiter l'extension, nous assistons aujourd'hui à une recrudescence de l'utilisation de ce terme, notamment dans les milieux de l'aménagement et de l'urbanisme, qui justifie qu'à nouveau on s'interroge à son sujet.

Une première interrogation serait de se demander pourquoi un tel retour d'une notion que l'on croyait dépassée. Et l'on pourrait assez facilement évoquer la complaisance de certains techniciens aux thèmes susceptibles de leur apporter commandes et missions... Mais faute d'une analyse sérieuse je m'en tiendrai à une interrogation et une critique de l'application de cette notion à la réalité morphologique des villes.

La notion de ville islamique sous-entend un certain nombre de caractères communs à un ensemble de villes, caractères communs qui trouveraient leur origine ou leur spécificité dans l'appartenance de celles-ci à la civilisation de l'Islam. Mais de quoi parlons-nous exactement ?

* Cette contribution s'inscrit dans un ensemble de travaux consacrés à la ville de Sanaa et au Yemen. Pourtant, n'ayant pas travaillé sur ce terrain, je n'en parlerai que par allusion, espérant que les remarques que l'on peut effectuer sur d'autres villes : Le Caire, Istanbul, Tunis, Alger ou Sarajevo pourront utilement éclairer la réflexion sur Sanaa.

Ou bien nous ne faisons que décrire des faits extrêmement généraux : les villes islamiques sont majoritairement habitées par des musulmans. L'islam y est la religion dominante avec les conséquences que cela entraîne au plan de l'organisation juridique et sociale, et la présence de certains types d'édifices liés à la religion : mosquées, *madrasa*, etc.

Ou alors nous en déduisons une organisation canonique qui se matérialiserait dans des dispositions morphologiques identiques, des tracés et des tissus urbains "islamiques" qui seraient la conséquence directe d'une philosophie et d'une culture qui trouve sa source dans le Coran et ne sauraient s'expliquer autrement que comme son application.

André Raymond dans l'introduction de son livre, *Grandes villes arabes à l'époque ottomane* (1985), nous met en garde sur

"la possibilité de parler d'une ville islamique à propos des villes arabes alors que nous ne connaissons d'une manière satisfaisante ni les caractères de la ville arabe pré-islamique, ni ceux des villes islamiques non arabes qui constituent le plus grand nombre".

Et plus loin il note encore :

"Oleg Grabar enfin a relevé l'absurdité qu'il y a à employer un concept comme celui d'islamique pour rendre compte de phénomènes urbains qui concernent des pays de traditions historiques et culturelles, de caractéristiques climatiques aussi variées que celles que connaît le monde musulman dans sa plus grande extension, du Maroc à l'Indonésie et des régions conquises par la Russie en Asie centrale jusqu'à l'Afrique noire".

La question ainsi devrait être entendue : un monde musulman vaste et diversifié où il serait assez vain de rechercher un modèle unique permettant de décrire des villes aussi différentes que Tunis et Djakarta, Istanbul ou Nouakchott. Et même si l'on s'en tient à une aire géographique plus restreinte, celle de l'Orient méditerranéen élargi où se mêlent des cultures arabes, persanes et turques intimement liées depuis plusieurs siècles, la possibilité de caractériser globalement les phénomènes urbains comme application d'un modèle islamique unique ne résiste guère à l'analyse. Pourtant un certain nombre de lieux communs continuent à alimenter discours et publications comme si l'invocation quasi incantatoire des caractères arabo-musulmans restait préférable à l'observation directe des faits.

Pour avancer quelque peu dans la discussion j'examinerai quelques aspects des dispositions matérielles des villes du monde arabe et du monde turc (c'est-à-dire comprenant une partie de l'ancien Empire ottoman). Et je tenterai de saisir quand c'est possible des parentés, des regroupements partiels ou au contraire des différences. Je procéderai par échelles décroissantes, c'est-à-dire de l'ensemble au détail, en retenant :

- la forme globale de la ville à l'origine (ou d'après ce que nous pouvons en connaître avant les extensions de la période contemporaine) et aujourd'hui, c'est-à-dire *incluant les formes récentes de sa croissance et de sa modernisation*;

Ville islamique

- l'organisation du tissu, c'est-à-dire le tracé des voies et les découpages parcellaires ;
- la typologie de l'habitation.

L'ordre de cet énoncé présente quelques inconvénients, notamment de gommer ou de dissimuler cette caractéristique fondamentale des villes (de toutes les villes) mise en évidence par Carlo Aymonino (*La città di Padova*, 1966), l'existence d'une relation *dialectique* entre les dispositions d'ensemble et la typologie des édifices, entre voirie et parcellaire, relation qui varie, selon les périodes, en fonction de l'histoire propre de chaque ville.

Le point de vue adopté est donc limité : il s'agit d'une *analyse architecturale*. L'architecture étant entendue ici comme un champ de connaissance spécifique qui dépasse l'étude des bâtiments isolés pour prendre en compte l'examen des structures morphologiques des villes. Il diffère de celui des historiens qui cherchent à reconstituer les états antérieurs des villes (et la manière dont elles étaient vécues), comme de celui des anthropologues qui s'intéressent à mettre à jour les structures de la société. Il rejoint parfois celui des géographes qui eux aussi travaillent sur les données matérielles de l'espace mais abordent fréquemment des aspects démographiques et économiques que nous n'examinerons pas ici.

Cette limite pose problème : il peut en effet paraître arbitraire voire illégitime, de séparer l'analyse du bâti de celle des usages et des pratiques (individuelles et collectives) qui s'y développent. Et de fait il est souvent impossible de décrire les formes urbaines sans évoquer les conditions historiques de leur apparition et les usages qui les ont transformées au cours des siècles. Aussi ne faut-il pas voir dans le point de vue adopté la volonté d'une clôture, d'une exclusion des aspects historiques, sociaux et culturels, mais plutôt l'indication d'un point de départ assorti d'une précaution méthodologique. S'en tenir d'abord à l'examen des faits, sans a priori, devrait nous permettre d'éviter les interprétations hâtives, les discours tautologiques, les contre-sens.

La forme de la ville

Le mythe de la ville idéale de Bagdad, un cercle parfait qui reproduit le cercle des pèlerins autour de la *ka'ba* à la Mecque encombre les esprits. Il se perpétue dans la construction d'un modèle de médina censé représenter un ordre immuable reflétant une conception "islamique" de la société et des rapports entre le commerce, l'habitat et la religion. Une ville sensiblement radio-concentrique, entourée d'une muraille percée de portes fortifiées ; une résidence royale ou princière ; des parcours commerçants organisés en souks reliant les portes de la ville à la grande mosquée située au centre ; l'habitat en retrait des artères commerçantes, replié sur lui-même dans un réseau de rues secondaires et d'impasses, la spécialisation des quartiers artisanaux ; la présence de marchés, souvent liés aux portes.

De Le Tourneau (1957) à Berardi (1971), le même schéma se répète, donnant lieu parfois à des généralisations abusives. En effet, si la description rend bien compte de Tunis et plus largement d'un assez grand nombre de médina du Maghreb, il n'est pas sûr que ce soit pour des raisons propres à l'islam.

Commentant Le Tourneau, Eugen Wirth (1982) remarque : "Si dans de telles définitions de la ville islamique on remplace le mot "mosquée" par "cathédrale" ou "église" le nombre des caractéristiques citées s'applique aussi aux villes traditionnelles de l'Europe occidentale." Et de fait Strasbourg, Bologne, Milan, Barcelone possédaient avant le XIXe siècle une telle structure. Enfin les commerçants savent, musulmans ou non, depuis des siècles, qu'il faut s'installer sur des voies de passage, occuper les trajets principaux. Et les portes des villes sont toujours le lieu d'échange, de commerce, de marché.

A contrario, un certain nombre de villes, et non des moindres, de la Méditerranée musulmane n'obéissent pas à ce schéma. Au Caire, la fondation fatimide est rectangulaire, traversée par un axe principal nord-sud, le long duquel se pressaient les palais des califes, tandis que la mosquée d'Al Azhar est à l'écart. A Kairouan, la grande mosquée est complètement rejetée à l'extérieur de la ville, presque à l'opposé des quartiers des souks qui relient les deux portes principales de la ville. A Sousse, la Grande Mosquée, proche d'une porte (Bab el Bahr) n'est pas entourée par les souks qui occupent le centre de la ville; elle est, comme à Alger, directement liée à la mer. A Istanbul, le grand bazar et les quartiers commerçants se développent en relation avec le port tandis que les grandes mosquées occupent systématiquement les sommets des collines. Même schéma au M'Zab où, comme le souligne Michel Van den Meerchen (1987), "les grandes mosquées dominent le *ksar*; situées au sommet de la colline elles sont distinctes du centre commercial qui s'étend dans le bas de la ville."

De plus, cette vision schématique élimine toute prise en compte des dimensions réelles des villes. L'Alger de 1830 tient tout entier dans l'enclos du Sérail d'Istanbul ; la superficie de la médina de Tunis est l'équivalent d'un quartier du Caire ottoman et Rabat en 1800 comblerait à peine l'étang de l'Esbekeyié.

Ces quelques exemples suffisent à justifier le point de vue méthodologique énoncé plus haut. Repérer les faits sans *a priori* et se demander ce qui appartient à une logique générale des villes, le rôle d'enceinte, les continuités commerçantes ; ce qui est marqué par le site : les collines d'Istanbul, la montagne de Damas, le ravin de Constantine, le promontoire de la casbah d'Alger ; ce qui est dû à l'histoire même de la ville et de ses habitants, histoire qui dans le cas des villes turques et arabes participe bien évidemment de l'Islam.

L'histoire. Un second inconvénient de la notion de ville islamique est de réduire la ville à sa partie ancienne, en général le noyau *intra-muros* éventuellement augmenté de quelques faubourgs antérieurs au XIXe siècle. C'est en fait la version orientale du concept de centre-historique avancé par

Ville islamique

les Italiens et qui présente le désavantage d'arrêter l'histoire à l'aube du XIXe siècle. Or l'histoire ne s'est pas arrêtée et les formes modernes du développement urbain appartiennent qu'on le veuille ou non à l'histoire de la ville. La question est délicate pour les villes du Maghreb, particulièrement en Algérie où les formes brutales de la colonisation ont pu justifier d'opposer une ville ancienne islamique et une ville nouvelle européenne et coloniale. Ailleurs ce sont les changements politiques internes qui ont pour conséquence de développer une ville moderne ouverte aux influences et aux capitaux occidentaux et qui se distingue de la ville ancienne, reflet du pouvoir politique traditionnel.

Mais Istanbul n'a jamais connu de statut colonial et les formes modernes de son développement sont dues à l'initiative des sultans dès le milieu du XIXe siècle. Et les études de Jean-Claude David sur Alep montrent que les premières expériences de lotissements "modernes" sont réalisées par la bourgeoisie locale bien avant l'intervention française. Enfin la construction du Caire de la ville d'Ismaël (l'actuel centre-ville) s'inscrit dans une succession de projets de modernisation lancés par Mohammed Ali bien avant 1863.

Que dire enfin de la forme actuelle de ces agglomérations soumises pour la plupart à une croissance démographique sans précédent. Le Caire approchant quinze millions d'habitants s'étend sur quatre-vingt kilomètres, Alger a urbanisé toute la côte et se faufile au-delà des collines. Istanbul s'étire sur trois rives le long du Bosphore et de la mer de Marmara, englobant des villages de pêcheurs, des îles de résidences aristocratiques, des faubourgs industriels anciens, et des lotissements populaires montent à l'assaut des collines comme les favelas de Rio ou de Sao Paulo.

Peut-on continuer à raisonner sur ces villes dans les mêmes termes et avec les mêmes outils intellectuels que ceux utilisés pour décrire les situations d'origine ou l'état de la ville à l'aube du XIXe siècle. Un travail récent tente de reconstituer les dispositions initiales et les premières modifications d'Al Koufa, ville fondée par les Arabes pour leur avancée à l'Est au moment de la conquête de l'actuel Irak (Hichem Djaït, 1986). On y décrit une agglomération restreinte où la mosquée et le palais de l'émir qui lui est contigu se dressent au centre d'un vaste espace libre de constructions, place de rassemblement militaire ou de marché temporaire, tandis que les quartiers d'habitation, consolidation en dur de ce qui n'a été d'abord qu'un campement provisoire, se développent à l'écart. Et l'on voit bien comment l'on peut à l'envie tirer de cet exemple passionnant des conclusions contradictoires. Les uns y verront l'amorce d'une structure urbaine fondée sur la mise à l'écart des fondations résidentielles, et par là un prototype de l'organisation ultérieure des villes arabes. D'autres y liront le goût d'un vaste espace libre autour de la mosquée et ne manqueront pas de relever que les dispositions imbriquées des médina actuelles proviennent sans doute davantage de la densification du tissu que d'une volonté a priori ou d'une stricte observance religieuse.

Tissu urbain et espaces publics

Il y aurait un tissu "islamique", "projection d'un tissu de relations sociales diamétralement opposé à la tradition gréco-latine (où) chaque type se répète en effet un certain nombre de fois comme l'élément graphique d'une arabesque" (Guidoni, 1981).

Et divers auteurs d'emboîter le pas pour décrire à l'envie les rues sinueuses, l'usage généralisé de la chicane qui répète à l'échelle urbaine la *sqifa* de l'entrée des maisons et protège l'intimité familiale, l'organisation de l'habitat en impasse où se rassemblent les membres d'une même ethnie ou d'un même clan autour de la grande maison de son chef...

Là encore, la volonté de généraliser à tout prix entraîne des confusions et des erreurs. Quelques remarques démontreront comment cette généralisation hâtive produit un véritable effet de masque qui voile la réalité et empêche de la saisir. On se rappellera d'abord avec C. Cohen (1958) que les villes européennes offrent avant la période moderne le même aspect d'un entrelac de rues sinueuses sans perspectives ordonnancées. Les villes arabes, et c'est là la différence essentielle avec l'Occident, perpétuent ces dispositions jusqu'au XIXe siècle où la "modernisation" parfois imposée de manière brutale fait figure de rupture, tandis que l'expérience des villes neuves occidentales (à partir du XIIe siècle), puis les embellissements de la Renaissance et de la période classico-baroque préparent progressivement les interventions du XIXe siècle. Et encore toutes les villes ne sont pas touchées et plus d'un "centre-historique" garde aujourd'hui pour l'essentiel un tracé hérité du Moyen Age.

On notera enfin que, deux siècles après la Renaissance italienne, les édiles sont encore préoccupés dans une ville comme Paris de rectifier les alignements et d'empêcher les riverains d'empiéter sur l'espace public. Toutes choses qui évoquent directement les actions que Mohammed 'Ali engage sur le Caire au début du XIXe siècle ou la succession des édits du Tanzimat pour les villes ottomanes de la même période.

Que le tissu des centres anciens soit en général plus complexe que celui des quartiers nouveaux n'est donc pas un caractère particulier au monde arabe dont les grandes villes avaient déjà atteint au XIIe siècle un développement (donc une densification) inconnu en Europe à la même époque. Que ce tissu du centre ancien se distingue des extensions modernes n'est pas non plus une singularité, toute ville possédant une histoire longue présente la même opposition. "Le voyageur qui arrive pour la première fois à Barcelone remarque vite où finit la vieille ville et où commence la nouvelle. Les rues sinueuses deviennent droites et plus larges ; les trottoirs plus spacieux ; les grands platanes font une ombre agréable ; les constructions ont plus d'allure ; beaucoup s'étonnent, croyant avoir été transportés magiquement dans une autre ville" (E. Mendoza - 1988). Ce qui est caractéristique de nombreuses villes arabes, au Maghreb en particulier, c'est que l'opposition centre ancien/quartiers nouveaux s'identifie à l'opposition brutale tradition locale/intervention coloniale.

Mais cela n'est pas vrai, on l'a vu, pour Le Caire, cela ne s'effectue pas sur le même mode au Maroc et en Algérie, cela ne vaut pas à Istanbul ou à Ankara. Ce tissu embrouillé des villes anciennes porte-t-il dans les pays arabes la marque spécifique de l'Islam ? Oui si l'on veut dire par là que l'organisation juridique, les formes de la propriété, le rôle des fondations *waqf* ou *habous* introduisent un mode de gestion de la ville qui se réfère au droit musulman et s'applique à l'ensemble du territoire urbain y compris aux quartiers des minorités chrétiennes ou juives. Mais, là encore, derrière l'unité culturelle et historique, il serait vain de chercher une identité morphologique.

Au parcellaire relativement lâche de Tunis, où les grandes demeures situées en retrait des rues principales semblent contrôler la formation des quartiers, s'oppose le parcellaire resserré de la casbah d'Alger agrippé à la pente. Les petites villes du Souf (Algérie) comme Guémar ou Kouinine offrent l'image d'un tissu régulier où des parcelles égales sont distribuées de part et d'autre de chaque voie formant de longs îlots d'une épaisseur constante (24 mètres, soit deux profondeurs de parcelles). Tout autre est le cas du Caire où les superpositions successives depuis la fondation fatimide ont créé un tissu complexe où se juxtaposent sans règle apparente des parcelles de dimensions variées, des épaisseurs d'îlots diverses, des formes de voies différentes. On peut lire le long du grand axe historique la concentration des grandes *wakala*, des tombeaux et des *madrasa* des grands sultans mameloukes, et opposer globalement cette partie centrale à des quartiers plus resserrés de part et d'autre. Le schéma qui en résulte traduit la persistance des traces anciennes : vestiges des palais et des anciens villages. Donc des dispositions qui reflètent d'abord l'histoire propre de la ville. Alep, Sousse ou Sfax qui réutilisent en les déformant les tracés hellénistiques, romains ou byzantins, fournissent une démonstration semblable qu'une comparaison avec la permanence des tracés romains à Florence ou à Pavie éclairerait utilement.

De même que l'opposition tracés sinueux/tracés rectilignes ne recouvre une différence Orient/Occident qu'au prix d'une réduction des villes occidentales à un archétype issu des villes idéales de la Renaissance et des embellissements baroques et néo-classiques, l'absence, généralement considérée comme caractéristique des villes arabes, de façades sur l'espace public ne résiste pas à l'analyse.

"Progression dans une rue sans façade, puis vision aérienne de la ville ancienne pour découvrir des séries d'enclos juxtaposés, pour montrer d'emblée que la rue est l'envers du décor urbain et que la maison - et tous les autres bâtiments - s'ouvrent sur la cour rectangulaire, que la "façade" donne sur l'espace intérieur."

Une telle mise en scène (D. Chevallier, 1979) peut bien rendre compte des medina de Tunisie et d'Algérie. Et les analyses de S. Santelli (1983) démontrent comment, à Tunis notamment, les dimensions, les distributions, les modes de construction et de décoration des maisons, des *funduq* et des *madrasa* sont semblables, ce qui confère à la ville une unité structurale exceptionnelle en même temps que l'espace public révèle peu, exception

faite du commerce, le programme des bâtiments riverains qui ne se signalent sur la rue qu'avec discrétion par un jeu subtil limité à la porte.

Notons d'ailleurs, en ce qui concerne la Tunisie, que les mesures récentes, généralisant l'enduit blanc et la couleur bleue ciel pour les menuiseries et les vantaux, accentuent cette image "touristique" de murs lisses et d'intériorités retranchées.

Mais au Caire, dès la période ayyoubide, les mosquées, les *madrassa* et les tombeaux offrent *sur la rue* des façades de pierre trop soigneusement composées pour que l'on n'y voit pas une volonté manifeste de représentation. Leurs portes monumentales ne se confondent pas avec celles des maisons ou des *wakala*, les murs percés de baies régulières sont découpés en travées soulignées par une modénature savante. Les dimensions mêmes de l'édifice (Sultan Hassan, Al Moayyed, Al Ghuri, Sultan Qalaun) le distinguent du tissu résidentiel et commercial avoisinant. Et la façade principale de la grande mosquée de Cordoue ne se caractérise pas non plus par une modestie particulière des dimensions et du décor.

Enfin si quittant les pays arabes on tente des comparaisons avec les villes turques, deux traits frappent d'emblée l'observateur. A l'organisation continue du bâti qui soude volontiers les maisons les unes aux autres et les bâtiments d'habitation aux édifices religieux succède une discontinuité qui isole la maison de sa voisine et les mosquées du tissu banal. Sans développer le premier point, qui sera abordé dans la typologie de l'habitat, constatons que les mosquées, les *medersa*, les *imaret* turcs, souvent rassemblés dans de vastes *kullilié*, se présentent comme des édifices isolés. Leur géométrie est rigoureuse et ne souffre aucune altération, leurs façades monumentales sont dégagées sur de vastes enclos non bâtis qui introduisent au coeur de la ville des terrasses et des esplanades plantées. Et ce qui s'exprime de façon impériale à Istanbul (Suleymanye, Fatihye...) ou à Edirne (Selimiye) se reproduit à une échelle plus modeste mais en utilisant les mêmes principes dans d'innombrables petites mosquées de quartier qui, sans prétention aucune, s'organisent à l'intérieur d'un enclos trapézoïdal, souvent en terrasse, qui permet les négociations géométriques entre la direction de la *qibla*, l'intégrité de la forme architecturale, les contraintes du tissu et les mouvements du relief. On remarquera d'ailleurs que cette manière de faire qui dénote à mon sens une conception de l'espace spécifiquement turque s'est largement répandue et perpétuée, dans les provinces ottomanes des Balkans jusqu'à l'actuelle Yougoslavie où les quartiers récents de Sarajevo ou de Mostar continuent d'offrir des dispositions semblables, tandis qu'elle semble avoir eu peu de prise sur les grandes villes arabes conquises à partir du XVI^e siècle.

Maisons et cours

Maison arabe, maison arabo-musulmane, maison islamique, maison à cour, à patio, maison méditerranéenne, maison hispano-mauresque, quelles

n'ont pas été depuis un siècle les tentations d'unifier par le vocabulaire et de rendre semblables par une description sélective les types d'habitat traditionnels de la Méditerranée musulmane? Murs lisses dont la porte ne constitue que le seul décor et la seule ouverture sur la rue, entrée en chicane, repliement autour de la cour où l'on s'attend toujours à voir miroiter le jet d'eau d'une fontaine parmi les faïences, les jasmins et les marbres.

Corollaire de ce premier stéréotype : l'absence de façade (encore) sur la rue, le repliement en impasse.

Hélas il faut se résigner à démolir cette belle image rassurante, ou du moins à lui assigner des limites. Les maisons arabes n'ont pas toutes des cours ; les cours d'un pays à l'autre ne jouent pas le même rôle et n'ont pas la même organisation géométrique ; les cours existent dans des pays non-musulmans, l'Italie par exemple, dont on ne peut pas comme pour l'Andalousie faire l'hypothèse d'une influence arabe originelle ; la Méditerranée musulmane ne se réduit pas aux pays arabes.

Il faut d'abord distinguer trois sortes de cour. L'une ordonnancée, centrale, organise la distribution et la géométrie de la maison. C'est l'*ouest-ed-dar* du Maghreb, littéralement le "centre de la maison" ou la cour des grandes maisons de Bagdad. Deux ou quatre façades à galeries superposées l'entourent, elle commande de manière absolue les relations entre les différentes pièces. Mais c'est aussi le *cortile* du palais florentin ou romain, la cour ordonnancée des immeubles urbains occidentaux. Vestige d'une tradition antique où se mêle le souvenir des maisons d'Ur, de Babylone, de Priène ou de Pompéï, cette cour permet l'éclairage et l'aération de toutes les pièces, donc l'absence d'ouverture en façade ou du moins le fait qu'elles ne sont pas indispensables. La protection et l'intimité sont donc facilement réalisées. On notera que si cette disposition est généralisée dans les grandes villes du Maghreb où elle couvre un éventail typologique qui va des plus grandes demeures aux habitations les plus modestes, il n'en est pas de même au Proche-Orient et dans la péninsule arabe où ce type de maison à cour centrale ordonnancée coexiste avec d'autres formes d'habitat.

La seconde catégorie comprend des cours qui ne sont pas toujours en position centrale, n'organisent pas géométriquement la composition architecturale de l'édifice, ne sont pas le point de passage obligé de la distribution. Elles n'offrent que des ordonnances fragmentaires même si leurs façades sont composées et leur décor soigné. Telles sont les cours des grandes maisons du Caire, d'Alep ou de Damas, celles, voisines, du Sud-Est de la Turquie. On en trouve également en Arabie Saoudite et au Qatar. C'est la cour des grandes maisons de la fin du Moyen Age et de la Renaissance en France (Lyon, Toulouse), celle du palais vénitien, le patio andalou ou hispano-américain. La "centralité" n'est plus assumée par la cour mais à l'intérieur des bâtiments à partir de pièces ou de regroupements de pièces relativement autonomes et qui forment une sorte de "constellation" (M. Zakariya). Parmi ces ensembles, certains sont liés à la cour, d'autres ouvrent sur la rue.

La troisième catégorie se généralise dès le XIXe siècle. Elle peut se définir par le caractère résiduel de la cour : c'est la partie non bâtie qui subsiste latéralement ou occupe le fond de la parcelle, et même parfois sur le devant. Le bâtiment alors ou du moins le bâtiment principal, car il peut y avoir des annexes dans la cour, possède sa propre centralité : *sofa* turc, *dar* libanais, *sala* cairote, hall ou corridor alepin, *oustia* tunisienne. Si parfois certains espaces extérieurs sont directement liés aux pièces du rez-de-chaussée, notamment par l'intermédiaire d'une galerie c'est, pourrait-on dire, le bâtiment qui commande et "contrôle" une partie du jardin. La question en tout cas n'est pas différente de ce que l'on peut observer dans les maisons des villes européennes qui réservent sur l'arrière une cour-jardin plus ou moins développée selon l'ampleur de la parcelle pour y prendre lumière et aération.

Enfin, il faut citer l'existence ancienne et qui s'est perpétuée dans certaines villes jusqu'à présent de maisons ou d'immeubles sans cour. Maisons-tours de Sanaa, maisons modestes et *rab'* du Caire, pavillons et *yali* turcs parfois associés à un minuscule jardin latéral tirant partie de la pente.

Cette classification est schématique, les exemples intermédiaires existent qui présentent à la fois des cours ordonnancées et des bâtiments autonomes, des pièces liées à la cour ou au jardin et d'autres à la rue. Mais ce qui apparaît c'est la diversité des solutions qui décrivent un renversement complet des dispositions. A une extrémité un habitat entièrement intériorisé, où un type unique régit aussi bien les grandes maisons que les petites (les maisons urbaines du Maghreb) ; à l'autre bout un habitat extraverti qui se projette vers l'espace public par des encorbellements, des galeries, des moucharabiehs. Tendance qui s'accroît au XXe siècle avec, surtout depuis les années cinquante, la prédominance sur tout le pourtour de la Méditerranée d'un même type de petit collectif, isolé ou mitoyen, construit en ossature béton et remplissage de briques ou de parpaings avec de nombreux balcons en façade.

Pour s'en tenir aux périodes plus anciennes, les remarques de Doris Behrens-Abouseif sur les maisons du Caire (1982) suffisent à faire voler en éclat l'unicité prétendue de la maison arabe. S'appuyant sur les descriptions des *waqf* et sur les écrits de Maqrizi, Doris Behrens-Abouseif rejoint les conclusions de Jean-Claude Garcin (1982) ainsi que les observations que nous pouvons faire encore aujourd'hui. Dès la période fatimide et à coup sûr à l'époque mamelouke, les maisons sont hautes, leurs façades percées de nombreuses fenêtres qui "regardent" le paysage.

"Les grands axes, le *khalig*, les étangs, les nombreux hippodromes et les grandes places (*rahaba*) offraient à la ville plusieurs espaces ouverts au bord desquels les habitations tendaient à se regrouper... Si la vue à l'extérieur marquait l'architecture noble des régions aérées et des faubourgs, au centre même de l'agglomération urbaine, on ne manquait pas non plus de garder une ouverture sur la rue toutes les fois que cela était possible..."

Et plus loin à propos des *rab'* :

"La *qa'a*, dans tous les exemples étudiés, donnait de préférence sur la rue. Layla Ibrahim a constaté que les constructions mameloukes n'étaient pas conçues pour donner sur la cour commune à laquelle les documents étudiés n'attribuaient aucune fonction. A chaque fois qu'une façade sur la rue existait, les parties habitables donnaient sur la rue, elles ne donnaient sur la cour qu'en l'absence de façade".

Et Mona Zakariya (1982) insiste également à propos des grandes demeures mameloukes sur deux points importants :

"Le bâtiment s'organisait autour de la cour avec une aile réservée aux esclaves-soldats, une autre aux écuries et aux réserves, une troisième à l'habitat privé. Ici certes la cour existe mais elle nous paraît avoir eu d'abord un but pratique : servir à l'entraînement des soldats... La *qa'a*, espace dominant du rez-de-chaussée... était en relation directe avec la rue par le biais d'un couloir qui permettait d'éviter la cour..."

On pourrait multiplier à l'envie les citations :

- les maisons libanaises (Ragette, 1974) étagées sur les collines et qui ouvrent largement sur le passage par des fenêtres et des loggias ; la fenêtre arrière de l'*iwan* syrien qui regarde sur la rue.

- 'Adel Yassin (1988), dans les relevés de maisons anciennes à la Mecque, montre des maisons ouvertes sur la rue par des multitudes de fenêtres en saillie, des façades extérieures soignées et composées comme celle du palais du roi Fayçal où la porte d'entrée est prise dans un grand motif associant de manière symétrique fenêtres planes et moucharabiehs en saillie. Nous sommes loin de cette absence de façade, de ce repliement sur la cour qu'on nous présente encore comme caractéristique de la maison arabe.

Aussi, qu'il s'agisse de la ville ou de la maison, est-il plus fructueux de se débarrasser des idées toutes faites, des appellations globalisantes, des généralisations hâtives pour pouvoir pénétrer sans oeillères dans la culture propre de chaque ville. Les expressions comme "ville orientale", "islamique" ou "arabe" ne doivent être utilisées, Robert Ilbert (1982) nous le rappelle, qu'avec précaution :

" il s'agit d'une simple "idée-limite", née d'une série de constats, élaborée pour rendre compte d'une différence fondamentale (avec les villes européennes) et destinée à être mise à l'épreuve des diversités géographiques et historiques..."

"En effet, si l'on refuse de s'interroger sur ce que recouvre exactement l'expression "ville orientale", on prendra le mot pour un concept et pour une définition se suffisant à elle-même. Dans ce cas-là, loin d'aboutir à un discours fondé sur la différenciation, on aboutira à un discours assimilateur. Il s'agira de montrer ce qui, dans chaque ville étudiée, est lié à l'essence "ville orientale" et on finira par prêter au paysage une "essence" philosophique et religieuse *a priori*. La diachronie ne pourra être introduite, puisque postuler

postuler l'existence réelle d'une ville orientale c'est supposer, explicitement ou non, une fixité des structures qui correspondrait à une intemporalité de la civilisation islamique. Dans ce dernier cas on sera condamné à aller d'oublis en erreurs, car la maison arabe n'existe pas partout ; la ville labyrinthique ne rend pas compte de certains aspects très rigoureux de l'urbanisme ottoman ; la division "sexuelle" de l'espace de la maison n'a sans doute pas de valeur à l'époque mamelouke ; les mosquées ne centrent pas plus l'espace en Orient que les cathédrales en Occident. Si l'on prend donc l'expression "ville orientale" pour un concept, si l'on prend la définition pour un objet historique en lui-même, on se condamne à l'abstraction. Dire d'un paysage qu'il traduit une certaine culture ne signifie pas affirmer l'adéquation absolue entre le paysage et la culture. Dans le cas présent, il n'y a plus de réelle démonstration. Il n'y a eu que désignation et cela seul est déjà idéologique."

Si l'analyse de Robert Ilbert met bien en évidence les dangers de l'utilisation des termes "ville orientale", "islamique" ou "arabe", et les idéologies sous-jacentes, il me semble utile d'y apporter encore quelques précisions.

"Ville orientale" reste une expression encore assez vague qui postule de grandes différences avec les villes européennes. Wirth en considère l'emploi plus raisonnable que celui de "ville islamique". Encore serait-il plus raisonnable d'employer le terme au pluriel afin de mettre en évidence la diversité des villes qui composent cette culture et de n'y voir pas plus que dans *une* ville européenne mythique un invariant absolu. Le terme "ville islamique", on l'a vu, suppose une adéquation de la forme à la culture. L'influence prépondérante du droit musulman a certes façonné les villes de cette aire géographique, de même que les pratiques sociales marquées par la prédominance de la religion islamique. Cependant rien encore ne nous autorise à voir dans les formes urbaines - c'est le point de vue adopté ici - une projection bi-univoque des préceptes de la religion. La notion de "villes arabes" a le mérite de marquer d'emblée une restriction et de ne pas confondre impunément dans un orientalisme rapide les mondes arabes, turcs et iraniens, sans parler d'un Orient plus lointain qui, de l'Afghanistan à la Malaisie, comprend aujourd'hui plus de musulmans que le berceau méditerranéen de cette culture.

Saisir l'intérieur du monde arabe, la spécificité de chaque ville, ou du moins de certaines d'entre elles, constitue donc le moyen d'éviter cette ville arabe abstraite, close et énigmatique dont on a vu qu'elle ne résistait pas longtemps à l'examen des faits. Dire Damas, Tunis, Sana'a ou Le Caire reste encore la meilleure façon de procéder. Des parentés subtiles alors s'établiront, d'une ville à l'autre, d'une époque à une autre, que nous relèverons avec plaisir en y voyant tout à la fois l'unité de la culture arabe et sa capacité à s'exprimer dans chaque lieu de manière particulière.

Bibliographie

- AMMAR L., BAKER F., 1987, *Le Caire, Etude du tissu urbain de la ville ancienne : la rue Khân Abû Tâqiya*, Versailles, LADRHAUS-EAV.
- AYMONINO C. y al, 1966, *La città di Padova, Saggi di Analisi urbana*, Rome, Officine ed.
- BERARDI R., 1970, "Lecture d'une ville : la médina de Tunis" in *La Ville, L'architecture d'Aujourd'hui*, n°153, Paris, déc.
- BORIE A., PINON P., 1985, *La maison turque*, supplément du *Bulletin de l'IFA*, n°94, Paris ,avril.
- BORIE A., PINON P., 1987, "La maison ottomane, une centralité inachevée" in *Les Cahiers de la Recherche Architecturale*, n°20-21, Paris, décembre.
- BOUHDIBA A. et CHEVALIER D. (sous la direction de), 1982, *La ville arabe dans l'Islam*, Tunis, CERES et Paris, CNRS, en particulier :
- BERARDI R., "Signification du plan ancien de la ville";
- WIRTH E., "Villes islamiques, villes arabes, villes orientales? Une problématique face au changement";
- DE PLANHOL X., "Forces économiques et composantes culturelles dans les structures commerciales des villes islamiques";
- BASTIE J., "L'urbanisation contemporaine";
- BEHRENS-ABOUSEIF : "Quelques traits de l'habitation traditionnelle dans la ville du Caire";
- CHEVALIER D., "Sang des villes, sang des peuples";
- MARDAM-BEY F., "Bibliographie".
- CANDILIS, JOSIC, WOODS, 1968, *Une décennie d'architecture et d'urbanisme*, Paris, Eyrolles.
- CECCHERINI R., CELESTINI G. e al, 1986, "The town as a garden : the case of Yemen" in *Environmental Design*, 2/86, Roma, Carucci ed.
- CEZAR M., 1983, *Typical commercial buildings of the ottoman classical period*, Istanbul, Turkiye is Bankasi Cultural Publications.
- CLERGET M., 1934, *Le Caire : étude de géographie urbaine et d'histoire économique*, Le Caire (2 vol.).
- CRESWELL K.A.C., 1932, *Early Muslim Architecture*, Oxford, Clarendon press.
- 1952, *The Muslim Architecture of Egypt*, Oxford, Clarendon press.
- DEPAULE J.-Ch., NOWEIR S., 1979, "La maison et son visage" in *AMC* n°48, avril.
- 1984, *L'habitat urbain dans l'orient arabe : éléments d'architecture*, Versailles, LADRHAUS-EAV

- DEPAULE J.-Ch., NOWEIR S., MOUNIER J.-Fr., PANERAI Ph. ZAKARIYA M., 1985, *Actualité de l'habitat ancien au Caire : le rab' Qizlar*, Le Caire, CEDEJ.
- DEPAULE J.-Ch., 1985, *A travers le mur*, Paris, CCI, Centre Pompidou.
- DJAÏT H., 1986 a, *Al Kufa, Naissance de la ville islamique*, Paris, Maisonneuve et Larose.
- 1986 b, "The garden as a city, the city as a garden", *Environmental Design*, Roma, Carucci ed.
- Espaces et formes de l'Orient arabe - *Les Cahiers de la Recherche Architecturale*, n°10-11, Paris, avril 1982.
- L'Espace centré - *Les Cahiers de la Recherche Architecturale*, n° 20-21, Paris, décembre 1987.
- FATHY H., "The qa'a of the Cairene arab house, its development and some new usages for its design concepts" in *Colloque international sur l'histoire du Caire*, DDR, s.d.
- GABRIEL A., 1958, *Une capitale turque : Brousse*, Paris, éd. Broccard.
- GARCIN J.C., MAURY B., REVAULT J., ZAKARIYA M., 1982, *Palais et maisons du Caire I, L'Epoque mamelouke XIIIe - XVIe siècles*, Paris, CNRS.
- MAURY B., RAYMOND A., REVAULT J., ZAKARIYA M. 1982, *Palais et maisons du Caire II, L'Epoque ottomane XVIe-XVIIIe siècles*, Paris, CNRS.
- GUIDONI E., 1981, *La ville européenne*, Bruxelles, Mardaga. En particulier le chapitre 2 : "Les villes musulmanes".
- HOAG J., 1982, *Architecture islamique*, Paris, Berger-Levrault
- 1962, *Islamic Architecture*, New-York, Braziller, (trad. franc. éd. des Deux-Mondes, Paris, s.d.)
- ILBERT R., 1982, "La ville islamique : réalité et abstraction" in *Les Cahiers de la Recherche Architecturale*, n°10-11, Paris, avril.
- MARCAIS G., 1926, *Manuel d'art musulman*, Paris, Picard (2 vol.)
- MENDOZA E., 1988, *La ville des prodiges*, Paris, Le Seuil .
- NOWEIR S., 1984, *Le Caire*, supplément au *Bulletin de l'IFA* n°89, Paris, novembre.
- 1987, "La maison constantinoise" in *Les Cahiers de la Recherche Architecturale* n° 20-21, Paris, décembre.
- NOWEIR S., PANERAI Ph., 1987, "Le Caire, Géométries et centralités" in *Les Cahiers de la Recherche Architecturale* n° 20-21, Paris, décembre.
- PANERAI Ph., MANGIN D., 1979, "Institutions et formes urbaines dans le Sud Algérien" in *AMC* n° 48, avril.
- PANERAI Ph., 1982, "Géométries et figures domestiques" (à propos du livre de Friedrich Ragette, *The lebanese house*) in *Les Cahiers de la Recherche Architecturale* n°10-11, Paris, avril.
- PANERAI Ph., FAWAZ B., NOWEIR S., 1988, *Une carte des wakala du Caire*, Versailles, LADRHAUS, EAV.
- RAGETTE F., 1974, *The lebane house during the 18 th an the 19 th centuries*, Beyrouth, Amecican University of Beirut.
- RAYMOND André , 1985, *Grandes villes arabes à l'époque ottomane*, Paris, Sindbad.

Ville islamique

- 1973, *Commerçants et artisans du Caire au XVIIIe siècle*, Damas, IFEAD.
- 1980, "The rab a type of collective housing during the ottoman period" in *The Aga Khan Award for Architecture* (Seminar Four).
- REVAULT J., 1967, *Palais et demeures de Tunis*, Paris, CNRS.
- REVAULT J., GOLVIN L., AMAHAN A., 1985, *Palais et demeures de Fès, Epoques mérinide et saadinienne, XVe - XVIIIe s.*, Paris, CNRS.
- ROUJON Y., BORIES A., 1988, "Plans de villes, Versailles, CEAA-Villes Orientales, Maghreb-Proche Orient", (ronéoté).
- SANTELLI S., 1983, *Typologie de l'habitat populaire et mode d'habités à Tunis*, supplément au *Bulletin de l'IFA* n°75, Paris, mars.
- SANTELLI S., 1984, *Mahdia*, supplément au *Bulletin de l'IFA*, n°86, Paris, novembre.
- TOPCU A.R.) DELORME Fr., 1977, "Une approche de la maison turque", mémoire de 3è cycle sous la direction de Philippe Panerai, Ecole d'Architecture de Versailles (ronéoté).
- TORRES-BALBAS L., 1955, "Extension y demografia de las ciudades hispano-musulmanas" in *Studia Islamica* III.
- VAN DER MEERSCHEN M., "Les medinas maghrébines", UNESCO Etudes et documents 12, s.d. (1987 ?), roneoté .
- VILAN L., 1984, *Alger*, supplément au *Bulletin de l'IFA*, n°85, Paris, avril.
- VOGT-GOKNILL L., 1965, *Turquie ottomane*, Fribourg, Office du Livre.
- 1975, *Mosquées*, Paris, Le Chêne.
- WARREN J., FETHI I., 1988, *Traditional houses in Bagdad*, Horsman, UK, Coach Publishing House.
- WIET G., *Mohammed 'Ali et les beaux-arts*, Le Caire, I FAO, s.d. (1950 env.).
- YASSIN Adel, 1988, "Makkah Architectural heritage" in *Symposium of Architectural in Africa*, Cairo, UIA-SEA (ronéoté).
- YETKIN S.K., 1962, *L'architecture turque en Turquie*, Paris, Maisonneuve et Larose.
- YUCEL A., 1983 a, "Contemporary Turkish Architecture" in *Mimar 10* .
- 1983 b, "Pluralism takes command : Turkish Architectural scene from the sixties to the present" in *Contemporary Turkish Architecture*, Philadelphia, Pennsylvania University press (Holod and Evin ed.) (séminaire "L'architecture turque sous la république", Philadelphie, 1982).
- ZAKARIYA M., 1982, "Typologie de l'habitat dans Le Caire médiéval" in *Les Cahiers de la recherche architecturale*, n°10-11, Paris.
- ZAKARIYA M., 1980, "Le 'rab de Tabana", *Annales Islamologiques* n° XVI.

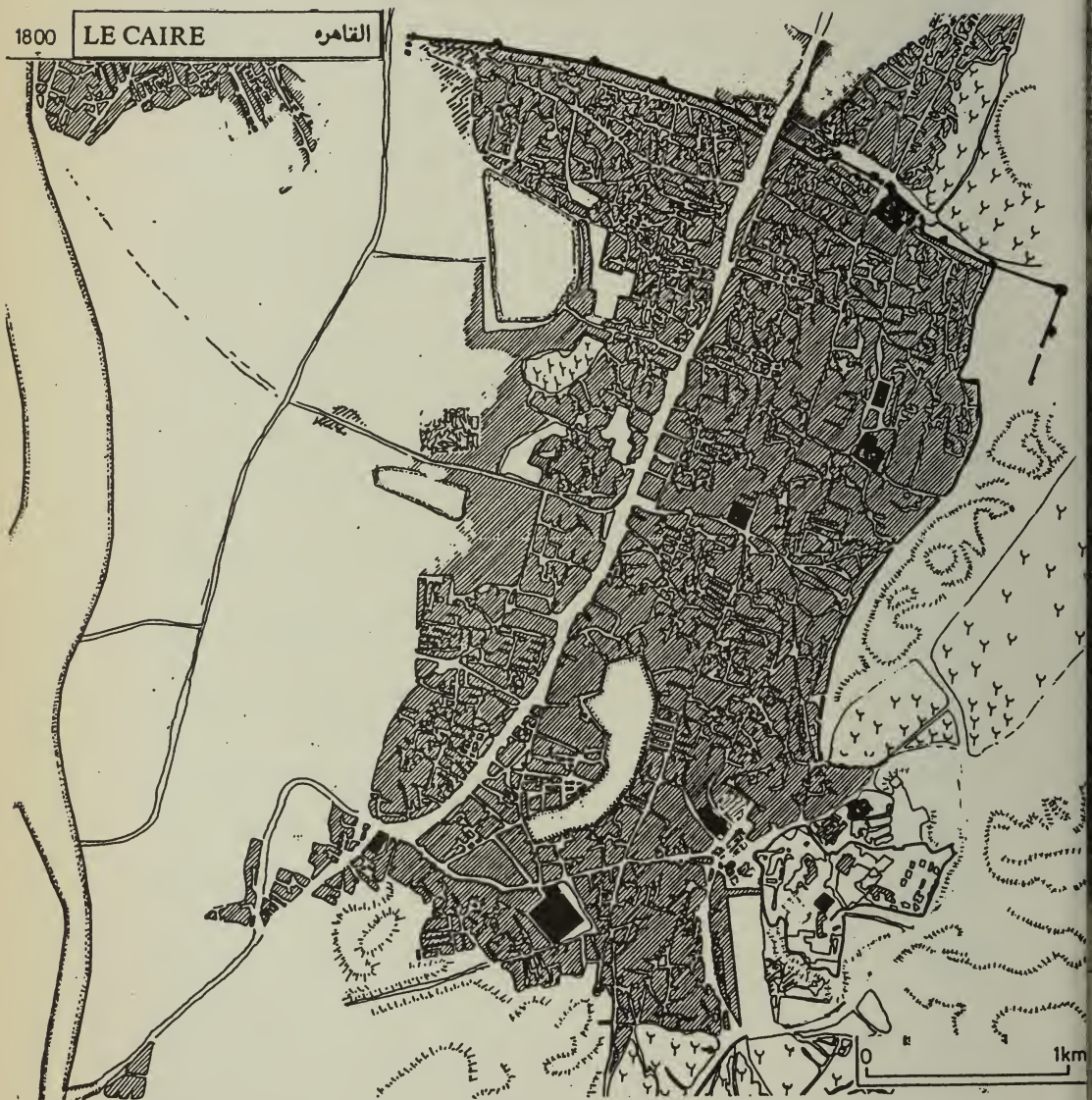


Figure 1

Ville islamique



Figure 2

Plans réalisés par l'atelier "Plans de villes" du Certificat d'études approfondies en architecture : Villes orientales, sous la direction d'Yves Ronjon et Alain Borie, 1988.

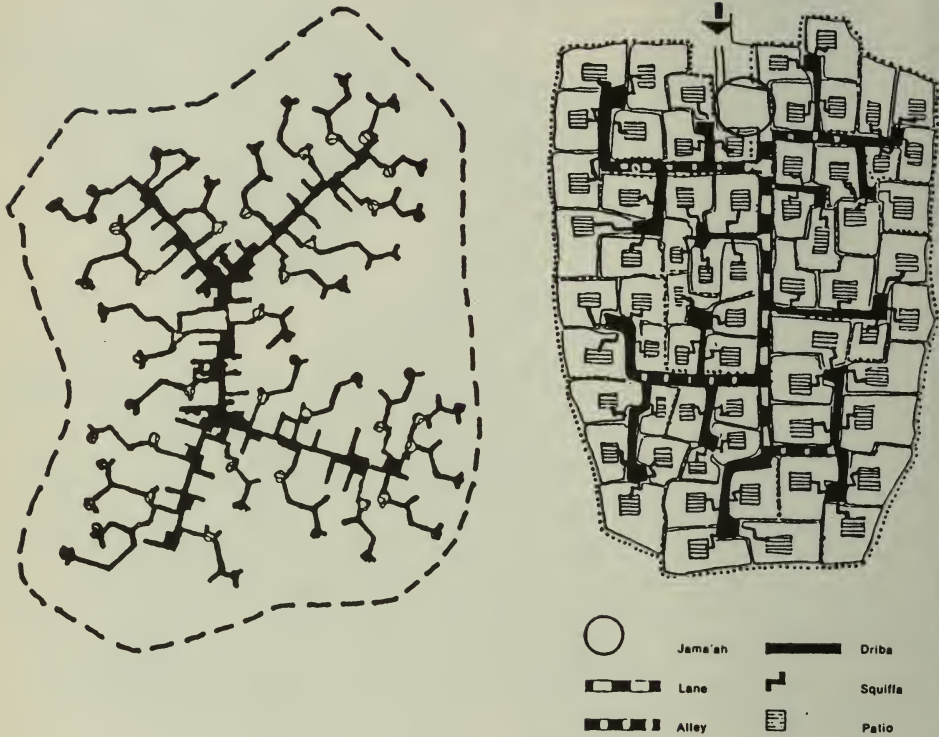


Figure 3 a : Candilis, Josic, Woods, 1961. Concours de Caen-Hérouville, schéma d'organisation du quartier in *Une décennie d'architecture et d'urbanisme*.

Figure 3 b : B. Delaval, 1974. Schéma d'un quartier résidentiel dans une ville arabe in *La ville arabe dans l'Islam*.

Les schémas "explicatifs" de la ville arbo-islamique ne sont souvent que la projection des concepts urbanistiques occidentaux élaborés en réaction à la Charte d'Athènes telle la notion de "CLuster city" (Kevin Lynch, 1954 - Denys Lasdun, 1958).

DE L'USAGE D'UN CONCEPT : LA CITADINITÉ À SANAA

Franck MERMIER

Parmi les recherches d'ordre anthropologique réalisées au Yémen, plusieurs ont pris pour cadre des milieux urbains, généralement des bourgs dont l'énumération quasi-exhaustive serait aisée : Hureyda, située au Hadramawt (Bujra, 1971), Khamr (Chelhod, 1970 et 1985), Manakha (Gerholm, 1974), Sanaa (Dostal, 1979 et 1983), Amran (Stevenson, 1985), al-Jabal (nom fictif) (Weir, 1986). L'orientation principale de ces enquêtes était l'étude de la hiérarchie sociale et du système tribal. A l'exception de Sanaa, la plupart de ces villes n'ont jamais pu développer une idéologie locale et un champ autonome de pratiques sociales et culturelles distincts de leur environnement tribal. Il faut toutefois nuancer cette première affirmation en évoquant le thème de la hiérarchie sociale. Gerholm a ainsi situé le bourg de Manakha, localisé dans le jebel Harâz, à un niveau intermédiaire entre un milieu fortement tribalisé et l'univers des grandes villes telles Sanaa et Dhamar. Il a ainsi constaté, relativement à la gradation hiérarchique des statuts sociaux, que les échelles de valeurs citadine et tribale s'interpénètrent à l'instar de leurs hiérarchies respectives. A Manakha, la catégorie des *'arab* représente l'ambiguïté de cette situation intermédiaire. Ils se prétendent, et sont, d'origine tribale, celle-ci constituant un des principaux critères hiérarchiques ; mais leurs activités professionnelles (artisanat et commerce) ne correspondent pas aux normes tribales (Gerholm, 1977: 141-158). Siège du pouvoir politique, détentrice du statut de capitale sur une période presque ininterrompue, Sanaa a pu se constituer en entité socio-politique autonome quant à son environnement tribal. Nous tenterons d'explicitier plus loin ce que

que recouvre, à nos yeux, l'emploi des termes *citadinité* et *société citadine* dans le cas *sanaani*. Auparavant, et bien que chaque société urbaine produise sa propre *citadinité*, il nous paraît important d'opérer une synthèse des définitions de cette notion à partir de l'usage qui lui est réservé dans quelques études anthropologiques relatives aux villes du monde arabe.

Le terme *citadinité*, non répertorié dans les dictionnaires, est un néologisme forgé, semble-t-il, pour rendre compte des dimensions sociales et culturelles des sociétés urbaines. Il apparaît de plus en plus comme étant l'équivalent, pour le monde arabe, de la notion d'*urbanité* telle qu'elle est employée en France. Tout un courant de la recherche socio-anthropologique sur le fait urbain a ainsi pour ambition de saisir la spécificité de la ville à travers les modes de relations sociales qui caractériseraient les sociétés urbaines occidentales. Citons une des définitions récentes de cette notion :

"Caractère de l'expérience urbaine ou forme des relations, l'*urbanité* manifeste le même double jeu d'articulation des spécificités et de mise à distance, de décentrage par rapport à elles... On estimera que la diversité et la complexité des interactions sociales sont plus facilement acceptables lorsqu'elles apparaissent dans un contexte où la prise de distance, par rapport à la situation et à la communication, permettent d'assurer la protection réciproque des participants. L'existence de cette forme des relations est fortement (voire nécessairement) liée à l'expérience typique de la ville, que marque une historicité hétérogène, la diversité et le choix, la facilité de commutation entre le proche et le lointain" (Bourdin, 1987 : 251).

Préambule emblématique de ce type de recherche, une référence fréquente est faite à l'étymologie du terme qui désignait en latin "celui qui a les qualités de l'homme de la ville", prit en français au XIV^e siècle le sens de "gouvernement" d'une ville et subsista plus tard en devenant un synonyme de *politesse* (1).

Si, s'agissant du terme *citadinité*, nous nous référons autant à son étymologie immédiate, la *cité*, qu'aux contextes urbains dont il rend compte, nous pouvons déjà avancer qu'il désigne implicitement les caractéristiques socio-culturelles des villes arabes de l'ère pré-coloniale ou de celle qui précède l'ère développementaliste de l'Etat-Nation.

Cette différence de terminologie recouvrerait-elle des enjeux et des conceptions différenciés de l'identité dans les sociétés urbaines arabes et occidentales? Ou bien résulterait-elle aussi de cloisonnements et d'orientations idéologiques et méthodologiques distincts dans les études urbaines relatives à deux aires géographiques dont l'une, l'Occident, domine sur les plans politique, économique et culturel ?

Jean Métral semble employer les deux notions indifféremment. Le terme de *citadinité* est ainsi contenu dans le titre d'un de ses articles consacré aux petites villes syriennes (2). Dans un autre, c'est celui d'*urbanité* qui sert à rendre compte de la culture de la ville :

"Formation des villes, pour l'anthropologue que je suis, signifie non seulement processus d'urbanisation mais aussi élaboration progressive de l'urbanité. Bien évidemment, la ville c'est un volume de population agglomérée sur un site privilégié, remplissant certaines fonctions pour un environnement à définir ; mais la ville, c'est aussi une société possédant des manières de faire, de sentir, de penser, des manières de vivre, en un mot, une ou des cultures urbaines" (Métral 1986 : 242).

Plus loin, dans la même étude, il définit l'urbanité comme étant "l'identité culturelle des habitants de la ville" (Métral, 1986 : 248).

L'emploi du concept de citadinité par Naciri (1987) lui sert à désigner la même réalité dans le contexte des villes marocaines. Confronté à l'abondance d'une littérature coloniale qui, en galvaudant le thème de la société citadine et de sa culture différenciée, a entaché la notion de citadinité de relents passésistes, l'auteur la réhabilite après l'éclipse qui affecta son usage. En effet, cette notion ne semblait plus pouvoir identifier que les vestiges de sociétés traditionnelles en voie de disparition car "plus les villes s'accroissent, plus les citadins diminuent" (Naciri, 1986 : 241). Selon l'auteur, les citadins ne sont pas tous les habitants de la ville mais, leur nombre diminuant, leur modèle culturel tend à s'imposer puisque "la citadinité est un fait au coeur des problèmes du pouvoir, de l'identité et de la modernisation des catégories les plus dynamiques de la population : les classes moyennes" (Naciri, 1986 : 245). Si l'appartenance à un centre urbain découle de la localisation de l'habitat, l'appartenance à la société citadine est soumise à d'autres conditions. La citadinité est en effet un "mode de vie, d'activité et de pensée très individualisé" (Naciri, 1986 : 244).

Mais être citadin n'est pas qu'un état d'esprit, la citadinité réfère aussi à un mode d'organisation sociale. Jacques Berque a élaboré une définition qui prend en compte les deux ordres de réalité qui peuvent être impliqués par ce concept : le niveau idéologique (l'ordre de légitimité) et ses soubassements socio-économiques (l'ordre social). Cette définition est censée s'appliquer autant à Fès, Salé ou Tunis.

"Mais si l'histoire démographique des médina-s reste à faire, une chose du moins ressort. C'est que la vie urbaine postule entre membres de la même famille, au sens large, une répartition des tâches. Non pas, donc, une division du travail déterminée par le processus économique, mais un partage diversifiant les communautés d'origine, ou tout au moins les groupes onomastiques. Voilà une nouvelle antithèse entre la ville et la campagne. Ici le groupe se constitue par rattachement de lignées différentes dans une fiction généalogique ou selon une convention communale. Là joue une synthèse qui enchevêtre les individus de lignées différentes dans un système d'activités ordonnées selon une alternance ternaire : l'artisanat, le commerce et l'étude. Une famille est citadine dans la

mesure où elle est représentée dans les trois activités de la cité" (Berque, 1974 : 129).

Selon cet auteur, la composante religieuse de cet ordre tri-fonctionnel domine les deux autres, puisqu'elle est le référentiel dominant de l'élite citadine. A ce stade de notre exposé, une conclusion s'impose : le concept de citadinité, tel qu'il est employé par Berque et par Naciri, a été forgé à partir des attributs de l'élite citadine, en reprenant sa grille de lecture sociale de la cité.

Tout en se gardant de chercher des invariants ou des paramètres explicatifs que rend obsolètes la distance historique, citons l'analyse, faite par Lapidus, de l'organisation sociale des cités mamlik (1250-1570) du Moyen-Orient. Il rapporte la cohésion sociale de la société urbaine de cette époque au rôle joué par les ulémas qui étaient représentés à tous les échelons de la société. Ils intégraient ainsi les diverses composantes de la communauté citadine dans la reconnaissance d'un même ordre social (Lapidus, 1967 : 108 et 111).

L'interpénétration des différents niveaux de la société urbaine était, pour Kenneth Brown, un des traits discriminants de la structure sociale des villes marocaines. Dans la conclusion de son étude sur Salé, il perçoit ce phénomène d'interaction entre les "masses" et "l'élite" à travers ce mode de structuration sociale de base que constituent, au-delà des groupes de statuts et des catégorisations professionnelles, ethniques ou religieuses, les réseaux de type clientéliste.

"De tels groupements verticaux traversaient la hiérarchie sociale et fournissaient les principaux vecteurs (*means*) de l'action sociale dans la cité. Ils franchissaient les catégories horizontales de la société urbaine - l'élite et les masses - et s'étendaient quelquefois au sein du monde rural ou vers d'autres cités" (Brown, 1976 : 213).

L'auteur considère l'appartenance à la société citadine à travers deux ordres de réalité : l'un idéologique, représenté par l'identification des cités à un modèle culturel, et un autre, relevant d'un mode de relations sociales qui permet la transmission d'une identité communautaire (Brown, 1976 : 212-213). Le recours à la notion fétiche de l'anthropologie urbaine, le réseau social, permet de percevoir la dynamique qui anime la société citadine et de comprendre le fonctionnement des autres sphères de mobilisation sociale (les groupes de parenté, les corps de métiers, les groupes de statuts) (2). Encore faut-il que son emploi ne soit pas métaphorique mais relève d'une définition précise des niveaux de la réalité sociale qui sont isolés.

Ainsi que l'affirme Hannerz (1983 : 223), "l'analyse de réseaux désigne un type particulier d'abstraction et non un type particulier de relation". A la suite de Mitchell (1973), qui fut l'initiateur de ce point de vue, on peut conclure à l'indistinction objective entre les réseaux et les groupes institués (*corporate group*, soit les lignages, les clans, les castes). Il apparaît que les anthropologues travaillant sur les sociétés urbaines du monde arabe utilisent cette notion pour désigner un mode de structuration sociale axé sur des liens

de dépendance et d'alliance de nature politique et économique qui sont modelés et/ou imbriqués dans les relations de parenté. Ces réseaux parcourent la ville mais possèdent aussi des extensions dans d'autres villes ou en milieu rural. Pour Françoise et Jean Métral (1986), un critère de la citadinité est la formation et l'extension des réseaux socio-économiques extra-villageois généralement structurés par des liens de parenté, qui se constituent sur la base d'une même activité commerciale à travers, notamment, la multiplication de "comptoirs" commerciaux dans d'autres agglomérations.

Cette notion est aussi au coeur de l'étude de Nabil Beyhum sur la centralité urbaine à Beyrouth. Les réseaux que structurent les liens de parenté recoupent des spécialisations professionnelles distribuées entre les diverses communautés de la ville. Les nécessités de la transaction réunissaient celles-ci dans le centre-ville, modulaient les rapports des communautés entre elles et contribuaient à la production de l'identité citadine.

"La citadinité apparaît ainsi au centre, c'est un rapport social particulier autant qu'une dimension culturelle... Elle veut dire deux communautés, la chrétienne orthodoxe et la musulmane sunnite, mais toujours les deux, jamais une seule. Elle intègre les apports des autres communautés par le biais des spécialisations professionnelles, aucune ne peut se passer des spécialités des autres, aucune n'est organisée de façon à s'auto-suffire. Au fond, elle reste dominée par le modèle du négoce, qui impose le contact avec l'autre, mais aussi la négociation, sous la forme première du marchandage..." (3).

La citadinité est aussi perçue comme un rapport social par les habitants de la petite ville syrienne de Meharde. Mais, dans ce contexte, elle possède un autre contenu et ne réfère pas aux rapports entre communautés, la ville n'en abritant qu'une seule, de confession grecque-orthodoxe. Françoise et Jean Métral (1986 : 464-465) ont rapporté leur représentation quasi-khaldounienne de la citadinité : "Pour les Mehardiotes, le passage du village à la ville, c'est d'abord la transformation des rapports sociaux", c'est-à-dire le passage du *ta'assub*, l'esprit de clan, qui s'attache au mode d'organisation lignager, à la solidarité des chefs de famille qui s'associent dans des activités économiques ou au niveau municipal, pour l'équipement de la ville. Les auteurs notent à ce propos que le processus de "citadinisation" de Meharde, qui est corollaire du développement économique de la ville et de l'enrichissement de ses habitants, s'est accompagné de la segmentation des groupes familiaux et de l'instauration d'une dissociation entre espace public et espace lignager (Métral F. et J., 1986 : 459-460).

Si l'on assimile la citadinité à un mode de structuration socio-économique, dont un premier niveau d'analyse tente de rendre compte avec la notion de réseau, ne faut-il pas aussi la relier à un type d'organisation familiale?

Ainsi, ce qui sous-tend l'ordre tri-fonctionnel défini par Berque est un groupe de parenté aux contours vagues, ce groupe onomastique constitué de plusieurs lignées qui rappelle tant la notion d'"association patronymique" construite par Hildred Geertz (1979). L'"association patronymique" réunit des membres apparentés par les liens généalogiques, les liens de l'alliance matrimoniale mais aussi des groupes et des individus liés par des relations de clientèle mais reconnus comme apparentés. Au Yémen, le *bayt*, qui désigne, au-delà du sens commun de "maison", l'ensemble des parents qui se rattachent à un même ancêtre ou à un personnage central de la lignée, s'apparente, du moins en milieu citadin, à une "association patronymique". Kenneth Brown a constaté que les liens entre affins étaient plus importants que ceux découlant du partage d'une même origine ou ascendance, profession ou statut, pour la formation de réseaux d'alliance (Brown, 1976 : 63). La constitution de tels réseaux basés sur le partage d'intérêts (et non sur le partage d'une même ascendance patrilinéaire) n'était pas obligatoirement déterminée par la conclusion d'alliances matrimoniales mais en était renforcée. Il y a peut-être lieu ici de tracer un parallèle entre l'extrême fluctuation morphologique que recèle la réalité du *bayt* à Sanaa (de la famille élargie à un groupe de parenté incluant plusieurs lignées) et celle qui caractérise la constitution des réseaux d'alliance. Il serait en effet tentant de considérer, comme le suggère H. Geertz (1979) pour un autre contexte, que leurs processus et conditions d'actualisation ressortissent à une même logique : la formation de liens de type clientéliste qui subordonnent des individus et des familles à un personnage ou à un noyau familial central censé redistribuer une partie de son prestige, de son pouvoir ou de sa richesse.

A l'interrogation précédemment posée, qui formulait l'hypothèse d'une spécificité citadine relative à la constitution des groupes de parenté, on ne pourra répondre de manière péremptoire et démonstrative. Celle-ci ne pourra être étayée que par l'examen comparatif des implications économique, politiques et symboliques, des relations de parenté en milieux rural et citadin.

Parmi toutes les notions constitutives de la citadinité que nous venons d'exposer, nous en isolerons deux autour desquelles gravitera, dans un premier temps, notre analyse de la société sanaani, milieu encore fortement marqué par l'emprise du tribalisme et de l'ancien ordre social. Il s'agit de l'ordre trifonctionnel et de la fonction intégratrice des réseaux d'alliance.

Citadinité et hiérarchie sociale

Dans les souks de Sanaa, certains métiers considérés comme vils ne sont pratiqués que par des artisans ou commerçants de bas statut, qui constituent la catégorie des *banî-al-khums* : cordonniers, tanneurs, barbiers-circou-ciseurs, bouchers, vendeurs de poterie, fabricants de ceintures et cartouchières... Le critère venant légitimer leur position inférieure dans l'échelle des statuts est l'absence de *asl*, ascendance tribale. D'autres souks sont plus

ou moins socialement hétérogènes, puisque la hiérarchie des métiers ne s'arrête pas à la seule catégorisation des métiers vils. Ceux qui se sont créés ou recomposés socialement après le départ des juifs du Yémen (1948), comme le souk des orfèvres, ou après l'instauration du régime républicain en 1962 (généralement des souks moins spécialisés), réunissent des personnes de différents statuts : depuis les *sayyid-s* (descendants du Prophète), les *qadi-s* ("juges religieux" se réclamant d'une ascendance tribale), les *arabi-s* (citadins d'origine tribale), les *banî-al-khums* et les immigrés du monde rural. Dans les quelques souks traditionnels, qui ont conservé leur raison d'être "originelle", (souk des parfumeurs, souk des étoffes, souk des cordiers...), les trois premiers groupes de statuts sont encore hégémoniques. Théoriquement hommes de religion ou tenants du savoir religieux, les *sayyid-s* et les *qadi-s* s'associent aux *arabi-s* installés dans ces souks pour manifester un éthos citadin caractérisé par l'emprise de la sphère religieuse. Seule aujourd'hui, l'ancienne génération en manifeste encore les signes vestimentaires : turban et *thûma* (4). Mais il serait difficile d'exclure de la communauté citadine ceux qui, sans partager les signes distinctifs de l'élite citadine, n'en sont pas moins profondément enracinés dans la cité : les *banî-al-khums*. Ils en sont partie prenante par leur adhésion au modèle de référence et aux pratiques culturelles citadines. Le sont-ils par leur insertion dans les réseaux d'alliance, matrimoniale ou autres, qui cristalliseraient toute la société citadine? Concernant l'alliance matrimoniale, il est vrai que les *bayt-s* de statut inférieur ne peuvent s'allier à d'autres de plus haut statut que par le biais des mariages de type hypergamique, selon la règle de la *kafa'a* qui prône la parité de statut entre les conjoints et interdit la mésalliance de la femme. Ce principe a pour fondement au Yémen les critères du *asl* (l'ancestralité tribale) et du *fasl* (richesse en arabe yéménite). Prendre femme chez les *banî-al-khums*, de la part des autres groupes de statuts, constitue une pratique dévalorisante et reste exceptionnelle, la tendance à l'endogamie de statut marquant la plupart des mariages. Les réseaux d'alliance matrimoniale relient certes des *bayt-s* de statuts différents mais ce phénomène est surtout observable parmi les *sayyid-s*, les *qadi-s* et les *arabi-s*. Il est favorisé par l'indistinction objective que suscite la pratique des mêmes activités professionnelles. La frontière entre les *qadi-s* et les *arabi-s*, notamment, s'estompait dans la pratique du métier de *tajir*, grossiste et commerçant-importateur.

Si nous reprenons donc l'assertion de Berque relative à l'ordre tri-fonctionnel, on constate qu'elle s'applique difficilement aux *banî-al-khums* auxquels faisait généralement défaut l'accès au savoir religieux. Ne doit-on donc considérer comme citadins que les *bayt-s* des trois autres groupes de statuts qui, eux, sont représentés dans cette triade d'activités? Ou bien faut-il remanier quelque peu la formulation de Berque pour y inclure ceux qui, tout en étant parfois relégués aux marges du corps social, n'en forment pas moins une composante essentielle de la communauté citadine? En un certain sens, ils permettent aux "autres", à l'exception des Juifs et des *akhdam-s* (5) d'avoir du *asl*. L'échelle hiérarchique citadine est pénétrée de l'idéologie

de l'ascendance qui prévaut dans le monde rural, mais elle découle également de la conception tribale des rapports sociaux dont le pivot pourrait être la notion de service. C'est à son pôle négatif que gravitent les *banî-al-khums*, que ce soit en milieu tribal ou en milieu citadin. Comment les inclure dans l'ordre tri-fonctionnel de la cité, si ce n'est par le biais des réseaux d'alliance? Pour ce faire, ne doit-on considérer que ceux constitués à partir des relations matrimoniales en considérant que le mariage ne serait avant tout qu'"une séquence nettement limitée de liens égo-centrés reconnus en termes d'un mariage particulier" (H. Geertz., 1979 : 261)? On peut aussi considérer qu'au-delà de la parenté pratique dont les limites coïncident avec nombre de *bayt*-s représentés dans les souks, un choix matrimonial engage plus que les groupes de parents proches des conjoints si la force des intérêts qui préside à leur "association patronymique" résiste à l'atomisation des lignées. Le caractère prestigieux ou avilissant de l'alliance rejaillit sur les membres des autres lignées du *bayt* qui peuvent décider en cas de mésalliance de couper toute relation avec le nouveau foyer. Une formulation remaniée de la définition de Berque, où serait pris en compte le mode d'organisation familiale actualisé par le *bayt* et la verticalité des relations entre groupes de statuts à Sanaa, pourrait être celle-ci : un *bayt* peut être qualifié de citadin dans la mesure où son réseau d'alliance est représenté dans les trois activités de la cité : l'artisanat, le commerce et l'étude.

Mais cette assertion ne semble pertinente, sinon opératoire, que pour identifier l'ordre social de la citadinité traditionnelle. Qu'en est-il aujourd'hui alors que s'est étendue et consolidée l'assise sociale du fonctionnaire, du technicien, de l'entrepreneur et du militaire? Sa valeur axiomatique ne résiderait-elle que dans la conjonction inductive d'une répartition de fonctions (variable selon les contextes et les critères hiérarchiques) et d'une insertion dans les réseaux d'alliance, point d'aboutissement d'une nomenclature citadine ?

Citadinité sanaani et contexte tribal

Il n'est pas dans notre propos de relever ici tous les fondements et toutes les manifestations de la citadinité à Sanaa. Certains d'entre eux ont déjà été évoqués ailleurs et notamment l'organisation coutumière de la ville et du marché et les représentations sociales du tribalisme en milieu citadin (6). Parmi les nombreux aspects restant à analyser, les points suivants seront abordés dans cet article : la notion de communauté citadine, les origines des habitants de la ville, les relations entre le milieu rural et la cité à travers notamment les modes de régulation des conflits ayant opposé la ville aux tribus, l'évocation du droit coutumier citadin et de certaines pratiques sociales et culturelles différenciées de l'élite citadine. L'expression utilisée par les habitants de la ville pour se désigner est celle de *ahl San'â*. La traduction de *ahl* oscille, selon le terme qui est en état d'apposition, entre "famille, gens, habitants". La population d'un souk ou celle d'un quartier est

qualifiée de façon similaire : *ahl al-sûq*, *ahl al-hâra*. Les citadins ont conscience de former une communauté distincte du monde rural, communauté qui génère des pratiques sociales bien différenciées et des représentations identitaires qui peuvent dépasser les clivages hiérarchiques et les liens généalogiques ancrés en milieu tribal : *ahl San'â' ikhwa mukhraj al-qabîli*, "les gens de Sanaa sont frères pour chasser le *qabîli* (agriculteur-homme de tribu)", dit le proverbe.

La ville, avant d'être la capitale du pays, est le centre économique et politique de la région des Hauts-Plateaux *zaydites* (7) qui couvrent le Nord du pays. Elle est située à la croisée des sept territoires tribaux qui jouxtent, non plus ses remparts, mais des limites de plus en plus extensibles. Si en traitant de la citadinité nous opposons, à un certain niveau d'analyse, la ville et le milieu rural, il faut répéter cette évidence : les deux vivent en symbiose sur de nombreux plans, dont celui de la complémentarité économique. Le marché de Sanaa constitue encore aujourd'hui un centre important d'écoulement des produits agricoles et une large part de sa production artisanale est distribuée en milieu rural. La majeure partie de la population citadine situe ses origines généalogiques dans le milieu tribal des Hauts-Plateaux. Depuis le milieu des années soixante-dix, une forte immigration rurale venue des régions *shafiïtes* (*Hogariya*) et des Moyens-Plateaux (massif du *Haraz*) commence à gauchir cette réalité encore prédominante dans la ville *intra-muros*. L'ensemble des référents toponymiques contenus dans les patronymes portés à Sanaa reflète, de façon sensible, ce premier mode de peuplement citadin. *Al-Hamdânî* témoigna au IX^e siècle de notre ère de l'hétérogénéité linguistique de la ville, dont chaque quartier était habité par un groupe tribal (*al-Hamdânî*, 1974 : 279). De ce conglomerat de parlers, dialectes arabes et sud-arabiques, prit naissance le dialecte *sanaani*, parlé autant par les Juifs que par les Musulmans (*Leslau*, 1944 : 222). Il constitue un des vecteurs essentiels de l'identité citadine, agit comme un signe de reconnaissance et recouvre les nombreuses formes expressives qui particularisent les territoires de sociabilité de la communauté citadine.

Rapport symbiotique mais aussi rapport conflictuel entre la ville et la campagne. Ainsi, en 1948, l'assassinat de l'imam *Yahya* par un prétendant au trône provoqua l'attaque de la ville par les tribus mobilisées par *Ahmad*, le fils du précédent souverain. La ville fut mise à sac, le marché et ses caravansérails furent pillés ainsi que de nombreuses habitations. Mais cette incursion tribale suivie de pillages avait d'innombrables précédents et notamment au XIX^e siècle, durant les périodes d'anarchie qui accompagnaient les luttes entre imams et contre-imams. A cette époque, la communauté citadine a pu former une entité politique qui conclut et dénoua des alliances à l'instar d'un groupe tribal. La reconnaissance de son existence politique est passée par l'utilisation du registre de valeurs et de symboles en vigueur dans le monde tribal. C'est ainsi que des atteintes à l'ordre et à la sécurité du marché ne restèrent pas toujours impunies et que leur restauration passa par la mise en oeuvre rituelle des pénalités de réparation. *Serjeant* (1983 : 42) cite le cas d'un *chaykh* de tribu qui se vengea d'un criminel à l'intérieur de la ville. Il fut

contraint par les autorités à verser une amende et à sacrifier un animal "pour la ville" en expiation de l'offense commise à son encontre. Sous les règnes des imams Yahyâ et Ahmad, ces sacrifices se pratiquaient devant les bâtiments gouvernementaux. Puis, sous le régime républicain, ils s'accomplirent devant le Palais de la République et ce, jusqu'au milieu des années soixante-dix (ibid.).

Un incident qui survint dans le marché en 1910/1911 est resté présent à la mémoire des artisans. Il opposa la tribu des *bani al-hârith* aux forgerons du marché auxquels vinrent s'allier les menuisiers et les polisseurs de lames dont la mobilisation fut assurée par le chef (*'âqil*) des menuisiers. Les *bani al-hârith* vendaient du bois dans le marché du fourrage qui jouxte le souk des forgerons et une altercation entre un membre de cette tribu et un forgeron fit se dresser l'un contre l'autre deux groupes d'alliance de nature presque équivalente. A la solidarité clanique, d'un côté, répondait, de l'autre, la solidarité professionnelle renforcée des liens de parenté et des alliances matrimoniales. La solidarité de ces trois souks était vive selon nos interlocuteurs qui l'exprimaient en disant qu'ils formaient une seule main (*yad wâhida*). C'est ainsi que plusieurs artisans insistèrent, en relatant cet événement, sur la *qabyala*, le tribalisme de ces trois souks dont les occupants auraient été chargés de la garde de la ville, certainement durant les périodes de vacance du pouvoir central. Pour revenir à l'événement qui nous occupe, les *bani al-hârith* furent défaits et durent restaurer symboliquement l'inviolabilité du marché en sacrifiant un boeuf dans chacun des trois souks et devant la porte de la Grande Mosquée, cette dernière expiation étant destinée à la ville tout entière. Si la date de cet événement est exacte (al- 'Arshî, 1939 : 88), Sanaa était alors dirigée par un nouveau gouverneur ottoman, Muhammad Ali Pacha, qui appliquait une politique particulièrement répressive à l'encontre de ses habitants (Serjeant, 1983 : 96). Il faudrait donc admettre que les relations entre la ville et la campagne avaient conservé, par devers les aléas du pouvoir étatique, ses modes spécifiques d'échange et de régulation des conflits et que l'autorité politique ne se serait identifiée à l'entité urbaine qu'en étant elle-même un élément constitutif de ces rapports. Il est aussi intéressant de constater que l'immolation d'un animal dans chacun des trois souks met sur un pied d'égalité le groupe professionnel et le groupe tribal, le premier étant reconnu en quelque sorte dans ce mode d'application du droit coutumier, comme une "personne morale". La situation est toute différente dans les marchés ruraux où les "gens du marché" sont définis dans le droit tribal par les liens de protection et de dépendance qui les rattachent au groupe tribal sur le territoire duquel ils exercent leurs activités. Une quelconque atteinte à leur intégrité physique ou morale est alors perçue comme préjudiciable à l'honneur de la tribu.

Le droit coutumier citadin

On assimile souvent le droit coutumier (*`urf*) au monde rural et le droit religieux à la ville qui serait censée être le domaine par excellence de la loi islamique (*shari'a*). En fait, Sanaa dispose non seulement d'une organisation coutumière qui coexiste avec les administrations municipales et étatiques (8), mais aussi d'une juridiction spécifique, celle du droit coutumier citadin. Il évite dans de nombreux cas le recours aux tribunaux islamiques et l'interférence des organes étatiques, de même qu'il manifeste la permanence d'un pouvoir citadin possédant ses propres institutions, celles-ci servant par ailleurs de courroie de transmission entre l'Etat et les habitants de la ville. Ainsi, encore aujourd'hui, le chef (*âqil*) de quartier, mais aussi le chaykh de district (*shaykh al-rub'*) et le chaykh suprême (*shaykh al-mashâyikh*) interviennent dans le règlement des questions relevant de l'autorité judiciaire. Ils fixent le montant des amendes et des pénalités parallèlement à un autre personnage de l'ordre coutumier, le juge arbitre appelé *'adl muhakkim* qui est assisté d'un *mu'arrish* chargé de veiller à la pleine exécution des peines. Les administrations étatiques (police, organes municipaux) leur renvoient parfois le règlement des litiges qui tombent sous leur juridiction. Inversement, pourrait-on dire, le chaykh de quartier ou de district emploie quelquefois les compétences d'un juge légal, *hâkim shar'î*. Dans les pratiques coutumières, certains jugements sont empreints d'un caractère religieux lorsque la détermination de l'innocence ou de la culpabilité d'un accusé est soumise à un serment que celui-ci doit prêter devant deux piliers de la grande mosquée de Sanaa ou devant les tombeaux de certains imams.

La connaissance du droit coutumier est une des conditions implicites qui détermine autant la désignation que la candidature aux fonctions de *'âqil* de quartier et de chaykh de district. Il est courant d'entendre dire que le coutumier est "plus fort " que la loi islamique. Celle-ci apparaît quelquefois difficile à appliquer lorsque, notamment, il n'est pas possible de convoquer le nombre requis de témoins pour prouver la culpabilité d'un accusé. Le coutumier est souvent considéré comme disposant de plus d'efficacité que la *shari'a*, car il est plus sévère sur certains plans. Exerçant une forte pression sur les parties en conflit, notamment par les demandes répétées de gages et de garanties financières, il peut arriver à une conclusion plus rapide des procès. L'ethnologue yéménite Abû Ghânim affirme que la plupart des litiges survenant entre certains "groupes tribaux" dans la capitale sont résolus par les procédures coutumières, car "les procédures officielles sont lentes et ne sont pas souvent suivies du pouvoir de contrainte nécessaire à la mise à exécution de ses décisions. Ce qui entraîne une aggravation des problèmes et des conflits" (Abû Ghânim, 1985 : 270-271). Cet état de fait s'applique aussi aux citadins qui ne relèvent d'aucune juridiction tribale. Le coutumier et le droit islamique s'opposent ainsi moins dans la pratique où ils cohabitent, que dans les systèmes de valeurs auxquels ils se réfèrent. Le premier privilégie le code de l'honneur fondé, entre autres, sur la solidarité agnatique, alors que le second statue en fonction de préceptes moraux qui transcendent

liens claniques et individualisent les responsabilités. Il reste que la citoyenneté sanaani est marquée par un modèle de référence soumis à l'emprise de la sphère religieuse. Ce que manifeste nombre de conduites sociales et de pratiques culturelles caractérisant les élites citadines. Toutefois, certaines lui échappent, ce que nous illustrerons plus loin avec l'évocation du séjour en résidence automnale, où révèlent la présence, dans la société citadine, de plusieurs modèles de référence dont l'un génère une actualisation symbolique du système de valeurs tribales (*qabyala*).

Cérémonies de mariage et résidences automnales

L'exemple des cérémonies de mariage est révélateur de l'existence de deux régimes de signes servant à l'accomplissement de ce rite de passage. Ils sont l'expression de l'ordre des valeurs qui empreint chacun des éthos tribal et citadin. Il ne faudrait certes pas induire d'une formulation si contrastée l'existence d'une opposition aussi tranchée entre les milieux citadin et rural. L'analyse de l'occurrence de la pratique du don en espèce ou en nature, lors de certaines cérémonies de mariage, le *rifd*, permet justement de situer, en milieu citadin, les modes d'effectuation de ces éthos.

Le terme employé pour désigner la pratique du *rifd*, le nom d'action *jabâ*, vient de la racine *jby* dont le sens le plus courant est celui de "collecter les impôts". Elle contient aussi celui de "payer une dette". "Au nom de Dieu le donateur (*al-jâbî*), un tel a versé une somme de tant". L'ordonnateur de la cérémonie, le *muzzayin*, proclame ainsi à haute voix les noms des invités qui déposent une somme d'argent dans le giron du marié. Il est fréquent que des haut-parleurs soient installés à l'extérieur des murs afin que leurs noms résonnent dans le quartier. Pendant que la liste des donateurs est ainsi rendue publique, elle est la plupart du temps enregistrée sur magnétophone afin de servir d'aide-mémoire à la famille du marié. C'est que les dons appellent en effet des contre-dons et leurs montants sont auparavant soumis à l'appréciation des parents du marié qui décideront ou non de les accepter (Chelhod, 1985 : 245). La divulgation des noms des donateurs et du montant de leurs versements révèlent non seulement la profondeur des liens existant entre ceux-ci et la famille du marié, mais aussi le niveau de relation que les premiers désirent préserver ou initier. Quant à la question de savoir si la pratique du *rifd* s'enracine avant tout dans le monde rural, citons la réflexion de Chelhod (1985 : 246) :

"il ne semble pas superflu d'ajouter que la coutume du *rifd* n'est pas pratiquée dans tout le Yémen. Nous l'avons trouvée à Hajja mais elle serait ignorée ou aurait tout du moins disparu de Sanaa, Ibb, Taez : serait-ce un décalage entre la ville et la campagne?".

L'auteur avait déjà apporté, quelques pages auparavant, une réponse partielle à cette question :

"Dans les milieux bourgeois de la capitale, le *rifd*, don fait au couple, est ignoré, et les services du *dawshan* et du *muzayyin* ne sont pas requis, les parents et les amis du marié se faisant un devoir de s'occuper des invités. Or, nous avons eu l'occasion d'assister à des noces dans un quartier populaire de Sanaa et nous y avons trouvé les mêmes cérémonies qu'à Amran" (Chelhod, 1985 : 240).

Les "bourgeois" de la capitale (*sayyid*, *qâdî*, et une partie des *'arabî*) comprennent une frange importante de la population du marché. A *contrario*, nombre d'artisans (parmi les forgerons, les menuisiers, les polisseurs de lames, les fabricants de fourreaux notamment) pratiquent la cérémonie du *rifd*, révélant ainsi la prégnance modulée de l'éthos tribal dans ce milieu professionnel. Selon les arrière-plans rural et citadin des *bayt*-s qui s'allient et selon que la prééminence de l'un ou de l'autre conduise à faire prévaloir les pratiques cérémonielles inspirées par l'éthos du *bayt* dominant, on assistera à la surrection totale ou graduée de la dominante religieuse ou tribale.

Au-delà du caractère relativement hétérogène des degrés de citadinité et de tribalisme qui coexistent dans le milieu artisanal en question, ses occupants se situent à la croisée de ces deux modèles référentiels et partagent un "esprit de corps" qui est la version paradigmatique de leur appartenance à l'"univers" du souk et au milieu citadin. Dans celui-ci, le régime de signes qui médialise l'institution matrimoniale dans son actualisation cérémonielle est placé sous le sceau du religieux auquel est subordonnée l'onction sociale du collectif. En milieu rural, l'élément religieux reste englobé dans la symbolique tribale du déroulement cérémoniel alors que celle-ci est quasiment absente des mariages entre membres de l'élite citadine. Paradoxalement, si l'on peut dire, un des déterminants de la conclusion d'alliances au sein de l'élite citadine s'origine en milieu rural. Il manifeste tout à la fois, mais sous un angle différent, la dualité des rapports à la fois conflictuels et symbiotiques qui relient le monde rural à la ville. En effet la possession de terres affermées et de résidences automnales (*makhraf*, pl. *makhârîf*), généralement situées aux environs de Sanaa, constitue un indice d'appartenance à l'élite citadine. Les riches Sanaanis avaient ainsi coutume d'aller séjourner dans ces lieux de villégiature durant la période des vendanges (automne).

La possession et l'usage d'un *makhraf* signifie généralement la mise en affermage de ses propriétés terriennes. Pratique qui se différencie bien évidemment de l'exploitation familiale de la terre qui se retrouve notamment chez quelques familles du souk des forgerons. Mais corollairement à son aspect proprement économique, le séjour en résidence automnale revêt aux yeux des Sanaanis la forme d'une coutume citadine dont la dimension culturelle s'exprime en partie au travers de formes artistiques réservées à l'élite. Qu'elle soit de style *hakamî* ou *humaynî*, la poésie chantée sanaani était l'apanage de la classe des lettrés même si le genre *humaynî* était composé en une langue émaillée de termes du dialecte sanaani (9). Composition et interprétation se réalisaient certes aussi hors de la capitale à Dhamâr, Thulâ, Kawkabân et même Aden, mais elles restaient toujours le fait

d'une élite recrutée dans les familles de *sayyid*, *qâdî* ou *'arabî*, à l'exclusion des hommes de tribus qui disposaient d'un registre différent de formes expressives (10). Sous le régime de l'imam Yahyâ, interpréter des chants profanes en s'accompagnant du luth était interdit puisque susceptible de subordonner l'empire de la foi au débridement des sens. Les quelques menuisiers qui fabriquaient l'ancien luth sanaani à quatre cordes le faisaient clandestinement. Quant aux auditeurs des séances de *qât* (11), ils prenaient soin de fermer les volets afin que les notes de musique ne puissent être entendues de la rue. Ainsi le séjour temporaire en milieu rural permettait que s'accomplisse, loin des menaces de répression, l'un des rituels citadins le plus fortement attaché à la consommation du *qât*.

Aujourd'hui, les rapports des citadins avec le milieu rural ont changé. Ainsi, et pour ne prendre qu'un seul exemple, de nombreux chaykhs ou hommes de tribu, enrichis notamment par le commerce du *qât*, se sont installés à Sanaa depuis le milieu des années soixante-dix. Ce phénomène est souvent mal perçu par les citadins qui le mettent en parallèle avec l'influence grandissante des chaykhs de tribu dans les administrations étatiques. Par ailleurs, les néo-citadins ou nouveaux sanaanis, originaires des régions shafiites du sud du pays sont, eux, souvent tentés de ne faire que peu de différences entre les Sanaanis d'un côté et les ruraux habitant les régions zaydites de l'autre. L'immigration rurale est la cause principale de l'accroissement démographique et de l'expansion urbaine : alors que la ville comptait environ 50 000 habitants en 1962, année de la Révolution, on en dénombreait 70 000 en 1968 et 427 000 selon le recensement de 1986. Ces nouveaux habitants de Sanaa ne forment pas une masse indifférenciée ou un bloc socio-culturel homogène face à la communauté sanaani. Outre des différences de statut socio-économique, il faut distinguer entre plusieurs types d'appartenances régionales porteuses de particularismes culturels. Ainsi, avons-nous déjà mentionné la région shafiite de Hogariya (près de la ville de Taz), le massif du Harâz (où est implantée la communauté ismaélienne) et la région des Hauts Plateaux zaydites. Enfin, nombre d'anciens émigrés yéménites de retour de l'Arabie Saoudite et des pays du Golfe, préfèrent s'installer à Sanaa plutôt que de retourner dans leurs régions d'origine. Suite aux transformations profondes qui ont affecté la société globale et la société urbaine, toute une série de questions apparaissent aujourd'hui à la lueur du processus actuel de recomposition socio-économique. L'adoption d'un modèle dominant lié aux enjeux de la modernisation (ou plutôt du développementalisme) est-elle la nouvelle donne de la citoyenneté à Sanaa? Recouvre-t-il un même contenu pour toutes les catégories sociales qui participent ou sont victimes de la compétition économique? Ne contribue-t-il pas à creuser l'écart entre les anciennes et les nouvelles élites? Ou bien, n'est-il pas ce qui définit les termes d'un consensus réduisant les différences entre anciens et nouveaux citadins?

Nous avons précédemment isolé certaines pratiques distinctives de la communauté citadine qui sont généralement qualifiées de traditionnelles. Epithète dont il convient de questionner le contenu sémantique implicite ain-

si que le fait Gérard Lenclud qui est arrivé, entre autres, à cette conclusion : "...tout semble se passer comme si la "tradition" n'était pas dans les idées mais résidait dans les pratiques elles-mêmes, comme si elle était moins un système de pensée que des façons de faire" (Lenclud, 1987 : 117).

Si l'on peut déjà observer une standardisation de certaines pratiques, qui se reflète notamment dans les habitudes vestimentaires et alimentaires en vigueur dans la capitale et dans le reste du pays, doit-on pour autant les référer à un registre unique qui manifesterait l'affirmation d'une identité nationale?

Peut-on parler d'un seul régime de signes sans voir que, selon les positions sociales, le degré et la nature de l'insertion urbaine, les éléments censés le composer prennent des significations différentes? Dans une société restée longtemps isolée et confrontée depuis quelques décennies à l'irruption massive de modèles importés de consommation et à l'intériorisation d'un état de dépendance vis-à-vis de l'étranger arabe et occidental, certaines pratiques deviennent traditionnelles parce que yéménites et se perpétuent ou se répandent parce qu'elles sont le fait des anciennes élites citadines, notamment et surtout sanaani.

Il reste qu'au-delà du contexte yéménite, le concept de citadinité tel que nous l'avons formulé peut revêtir une valeur analytique de portée plus générale de par l'articulation qu'il suppose entre deux ordres de réalité. L'un se rapporte aux modèles culturels et aux systèmes de valeurs qui s'élaborent dans la ville, l'autre concerne les types de rapports sociaux qui structurent les sociétés urbaines. Caractériser ces deux niveaux de la structure sociale nécessite la prise en compte des rapports existant entre la ville et la campagne, entre les villes et entre la ville et l'Etat. Mais prolongeons encore la valeur opératoire de ce concept en reformulant une hypothèse déjà évoquée. Envisagé sous l'angle d'un mode d'organisation sociale axé sur l'appartenance aux corps de parenté et aux réseaux d'alliance, l'usage du concept de citadinité pourrait impliquer l'existence d'une spécificité citadine dans leurs modes de constitution et leurs sphères de mobilisation sociale. Il désignerait alors, non plus seulement un mode de vie communautaire et une conscience identitaire, mais aussi les implications sociales, en milieu urbain, de ces types d'affiliation.

Notes

1. Voir ISAAC Joseph, 1984, *Le passant considérable*, Paris, Librairie des Méridiens, et BOURDIN Pierre, 1986, "Urbanité et spécificité de la ville", *Espaces et sociétés*, n°48-49, pp.241-257.

2. Voir METRAL Françoise et Jean, 1986, "Du village à la ville : urbanisation et citadinités en Syrie centrale. Une étude de cas : Meharde", dans *Petites villes et villes moyennes dans le Monde Arabe*, T.2, Tours, URBAMA, pp.451-470.

3. Voir BEYHUM Nabil, 1989, "Du centre aux territoires: la centralité urbaine à Beyrouth", *Maghreb-Machrek* n°123, janv.-fév.-mars, p. 185.

4. *Thûma* : gaine du poignard yéménite appelé *janbiyya*, décorée de motifs en argent filigranés, légèrement incurvée et portée sur le côté droit.

5. *Akhdâm* : groupe de population d'origine probablement abyssine, considérée comme des parias autant par les Juifs que par les Musulmans, bien qu'ils appartiennent eux-mêmes à cette religion dans sa version shafiite.

6. Voir à ce sujet nos articles "Patronyme et hiérarchie sociale", Le langage pris dans les mots, *Peuples Méditerranéens*, n° 33, oct.-déc. 1985, pp.33-41 et "Le marché de Sanaa : porte intérieure de la ville", *Maghreb-Machrek*, n° 123, janv.-fév.-mars, pp. 171-176.

7. Le zaydisme, dont le corps de doctrine fut créé après la mort de Zayd b. 'Alî (740), un descendant de Husayn qui s'était révolté contre le Califat abbasside, réserve l'imamat aux descendants de 'Alî et de Fâtima. C'est l'un d'eux, Yahyâ b. Husayn al-Hâdî (mort en 298h./911) qui implanta au neuvième siècle (prise de Saada en 897) le premier imamat zaydite au Yémen. Voir à ce sujet : Van ARENDONK (C.), 1960, *Les débuts de l'imâmât zaydite au Yémen*, Leyde, E.J Brill, et LAOUST Henri, 1977, *Les schismes dans l'Islam*, Paris, Payot.

8. Les affaires municipales sont aujourd'hui traitées par plusieurs organismes : le Gouvernorat de la Province de Sanaa, la Municipalité, le Secrétariat de la Capitale.

9. Voir à ce sujet GHANIM Muhammad, 1980, *La poésie de la chanson sanaani*, Beyrouth, Dâr al- awda, en arabe, et dans le même numéro, l'article de Jean Lambert.

10. Sur l'organisation sociale, le système de valeurs et les pratiques culturelles différenciées du milieu tribal, voir ADRA Najwa, "The concept of Tribe in Rural Yemen", dans HOPKINS N.S, IBRAHIM S.E, 1985, *Arab Society in Social Sciences perspectives*, Cairo, The American University of Cairo Press.

11. Le qât est une plante euphorisante dont seules les feuilles sont consommées. Elles sont mâchées afin d'en extraire le suc durant des séances qui se renouvellent presque tous les après-midi. Voir à ce sujet l'étude de Shelagh WEIR, 1985, *Qat in Yemen. Consumption and social change*, London, British Museum Publications.

Bibliographie

- ABU GHANIM Fadl, 1985, *Al-bunya al-qabaliyya fî al-Yaman bayna al-istimrâr wa al-taghyîr* (La structure tribale au Yémen entre la continuité et le changement), Damas, matba'at al-kâtib-al-'arabî.
- ADRA N., 1985, "The tribal concept in the central highlands of the Yemen Arab Republic", in IBRAHIM S.E., HOPKINS N.S., *Arab society in social sciences perspectives*, Cairo, The American university in Cairo press, pp. 275- 285.
- Al 'ARSHI Husayn, 1939, *Bulûgh al-murâm fî sharh misk al-khitâm*, (L'atteinte du but dans l'explication du musc de la conclusion), San'â', maktabat al-Yaman al-kubrâ.
- BERQUE J., 1974, "Medinas, Villeneuves et bidonvilles", in Berque J., *Maghreb, histoire et sociétés*, Bruxelles, Duculot, Alger, S.N.E.D., pp. 118-161.
- BEYHUM N., 1989, "Du centre aux territoires : la centralité urbaine à Beyrouth", *Maghreb-Machrek* n° 123, janv.-fév.-mars, pp. 177-190.
- BOURDIN P., 1986, "Urbanité et spécificité de la ville", *Espaces et sociétés*, n°48-49, pp. 241-257.
- BROWN K.L., 1976, *People of Salé, tradition and change in a Moroccan city 1830-1930*, Cambridge (Massachusetts), Harvard university press.
- BUJRA A.S., 1971, *The politics of stratification: a study of political change in a South Arabian town*, London, Oxford university press.
- CHELHOD J., 1970, "L'organisation sociale au Yémen", *L'Ethnographie*, n°64, pp. 61-86.
- 1985, "Les cérémonies du mariage", in Chelhod J., et alii, *L'Arabie du Sud : culture et institutions du Yémen*, T.III, Paris, Maisonneuve et Larose, pp. 231-258.
- DOSTAL W., 1979, *Der markt von Sanaa'*, Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- 1983, "Analysis of the Sana'a' market today", in SERJEANT R.B., LEWCOCK, R., *San'a an Arabian islamic city*, London, The World of Islam Festival Trust, pp. 241-275.
- GEERTZ H., 1979, "The meaning of family ties," in GEERTZ C., GEERTZ H., ROSEN L., *Meaning and order in Moroccan society. Three essays in cultural analysis*, Cambridge university press, pp. 315-391.
- GERHOLM T., 1977, *Market, mosque and mafraj. Social inequality in a Yemeni town*, Stockholm, university of Stockholm, Dpt of social anthropology (Stockholm studies in social anthropology, 5).
- GHANIM Muhammad 'Abduh, 1980, *Shi'r al-ghinâ al-san'âni* (la poésie de la chanson sanaani), Bayrût, Dâr al-'awda.
- Al-HAMDANI Al-Hasan b. Ahmad, 1974, *Sifat jazîrat al-'arab* (Description de la péninsule arabe, 1ère éd. Müller, Leiden, 1884-1891). Tahqîq al-Akwa' Muhammad, Riyâd, Dâr al-Yamâma.
- HANNERZ U., 1983, *Explorer la ville*, Paris, Ed. De Minuit.
- ISAAC J., 1984, *Le passant considérable*, Paris, Librairie des Méridiens.
- LAOUST H., 1977, *Les shismes dans l'islam*, Paris, Payot.

- LAPIDUS I. M., 1967, *Muslim cities in the latter Middle Ages*, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts.
- LENCLUD G., 1967, "La tradition n'est plus ce qu'elle était...", *Terrain*, n°9, oct. 1987, pp.110-123.
- LESLAU W., 1944, "Texts on Yemenite Folklore", *Proceedings of the American academy for jewish research*, (Philadelphia), vol.14, pp. 221-251.
- MERMIER F., 1985, "Patronyme et hiérarchie sociale à Sanaa", *Le langage pris dans les mots, Peuples méditerranéens* n°33, oct-déc. 1985, pp. 33-41.
- 1989, "Le marché de Sanaa: porte intérieure de la ville", *Maghreb-Machrek*, n° 123, janv.-fév.-mars, pp. 171-176.
- METRAL Françoise et Jean, 1986, "Du village à la ville : urbanisation et citadinités en Syrie centrale. Une étude de cas, Meharde", dans *Petites villes et villes moyennes dans le Monde arabe*, t.2, Tours, URBAMA, pp.451-470.
- METRAL J., 1986, "L'émergence des petites villes dans la moyenne vallée de l'Oronte en Syrie centrale. Questions de méthode" in Brown K., Jolé M., Sluglett P., Zubaïda S., *Middle Eastern Cities in Comparative Perspective. Points de vue sur les villes du Maghreb et du Machrek*, London, Ithaca Press, pp.271-280.
- MITCHELL J.C., 1973, "Networks, norms and institutions", in Boissevain J., Mitchell, J.C. (eds), *Network Analysis Studies in Human interaction*, La Hague-Paris, Mouton, pp. 15-35.
- NACIRI M., 1986, "Regards sur l'évolution de la citadinité au Maroc", in Brown K., Jolé M., Sluglett P., Zubaïda, S. (éd.), *Middle Eastern Cities in Comparative Perspective, Points de vue sur les villes du Maghreb et du Machrek*, London, Ithaca Press, pp.249-270.
- SERJEANT R.B., 1983 a, "San'â, the 'protected' hijrah", in Serjeant R.B., Lewcock, R., *Sana'â' an Arabian Islamic City*, London, The World of Islam Festival Trust, pp.39-42.
- 1983 b, "The Post Medieval and Modern History of Sana'â' and the Yemen, ca 953-1382/1515-1962", in, Serjeant R.B., Lewcock R. *Sana'â' an Arabian Islamic City*, London, The World of Islam Festival Trust, pp. 68-107.
- STEVENSON T. B., 1985, *Social Change in a Yemeni Highlands Town*, Salt Lake City, University of Utah Press.
- Van ARENDONK C., 1960, *Les débuts de l'imâmât zaydite au Yémen*, Leyde, E.J Brill.
- WEIR S., 1985, *Qat in Yemen. Consumption and Social Change*, London, British Museum Publications Limited
- 1986, "Tribe, hijra and madinah in North-West Yemen", in Brown K., Jolé M., Sluglett P., Zubaïda S., *Middle Eastern Cities in Comparative Perspective, Points de vue sur les villes du Maghreb et du Machrek*, London, Ithaca Press, pp.225-239.

"SI ON COMMENCE À TOUT CHANGER DANS LA MAISON..."

Jean-Charles DEPAULE

La maison-tour de Sanaa est constituée de deux parties aisément identifiables du dehors; un haut socle de pierre quasiment aveugle comprenant, au rez-de-chaussée, autour d'un vestibule, des étables, des resserres et, en mezzanine, des greniers et divers magasins; au-dessus, construits en brique avec des décors de plâtre et de nombreuses baies, les étages d'habitation où se répartissent les différents ménages de la "grande famille". A une époque récente, la menace de razzias venues des campagnes existait encore et, à l'évidence, dans une ville qui naguère était elle-même entourée de murs de terre (dont subsistent des pans qui se dégradent lentement) et fermée la nuit par des portes, cette architecture est défensive. Cette conception verticale frappe d'autant plus qu'elle contredit l'idée que l'on se fait communément de la maison "arabo-islamique".

Tout semble l'opposer à celle des villas qui se bâtissent désormais dans les nouveaux quartiers, hors les murs, "dehors" disent les Sanaanis, au-delà de ce qui, autour du Mîdân al Tahrîr (la place de la Libération, tracée à proximité d'une des portes qui a été détruite), forme un centre moderne où les immeubles, semblables dans leur banalité internationale à ceux que l'on trouve ailleurs dans la région, abritent des commerces, des bureaux et des logements occupés par des étrangers. A la différence de la maison-tour, la villa - le parler de Sanaa a adopté le mot - s'étend plus qu'elle ne s'élève, sur un terrain plus vaste que les parcelles de la Ville ancienne. Son rez-de-chaussée, qui peut pendant plusieurs années rester le seul niveau construit,

est habité. A première vue, le principal lien qu'elle conserve avec le *bayt* traditionnel est l'emploi stéréotypé, dans la partie supérieure des fenêtres, d'un arc orné de vitraux, signe de "yémenité".

Maison ou villa : aujourd'hui les Sanaanis sont, de près ou de loin, confrontés à cette alternative. Pour ceux qui en ont les moyens, quitter les quartiers anciens, "l'intérieur", pour la périphérie est au moins une éventualité. Le mouvement se précipite, plusieurs maisons sont vides ou quasi inhabitées tandis que certaines sont louées à des non-Sanaanis, souvent à plusieurs ménages sans relations de parenté. Il arrive que dans un premier temps un *bayt* ne soit pas entièrement abandonné par ses propriétaires et que, maintenant la présence effective du nom et le lien territorial où celui-ci s'enracine, ce soient les moins bien placés dans la hiérarchie sociale qui restent, les solitaires, les plus jeunes ou les plus âgés de la famille. Ainsi au sein de celle-ci le pouvoir ne s'exprime pas seulement dans la répartition de ses membres entre les étages et les pièces, mais dans leur redistribution dans l'agglomération. Qu'il soit imputable à l'accroissement naturel du nombre des occupants ou au désir d'un fils, d'un frère, d'accéder à une plus grande indépendance (voire d'une belle-fille cherchant à échapper à l'autorité de la mère de son mari ou de la belle-soeur aînée), on n'a pas de raison de penser que le phénomène de décohabitation est en soi récent. Ce qui a changé en revanche, c'est son ampleur et, surtout, l'échelle à laquelle il se produit. Il ne s'agit plus de s'établir à proximité de la demeure ancestrale dans la même *hâra* (quartier d'habitation) ou plus loin en restant dans la ville *intra-muros*, mais au dehors. En adoptant une forme différente d'habitat. Et choisir la nouveauté est une manière (nouvelle) d'affirmer son prestige.

En même temps que le déplacement de la maison-tour vers la villa et l'apparente rupture architecturale qui lui correspond, on observe dans la ville *intra-muros* elle-même, à l'occasion du renouvellement de certains bâtiments, une tendance plus discrète, mais nettement perceptible. Certes, les constructions actuelles qui y sont soumises à la pression foncière, au contrôle social et à une réglementation particulière, s'inscrivent dans une continuité et on pourrait les qualifier de néo-traditionnelles. Cependant une évolution se manifeste, de deux manières.

D'une part il y a des adaptations fonctionnelles et des innovations stylistiques ou techniques. Elles ne diffèrent pas vraiment de celles que l'on observe dans les multiples réaménagements dont les maisons-tours traditionnelles font l'objet. On note par exemple un élargissement des baies (1), ou, après l'introduction généralisée de châssis vitrés doublant ou remplaçant les anciens volets de bois des fenêtres, celle plus récente de vantaux de fer polychromes pour les portes d'entrée; ou encore l'emploi dans le second oeuvre de matériaux industriels : plastique, profilé d'aluminium. A l'intérieur, la peinture - de couleur - tend à recouvrir l'enduit de plâtre. L'usage du linoléum est devenu courant. On n'a pas attendu la villa pour moderniser les bains-latrines en y installant l'eau courante, puis une douche et éventuellement baignoire, lavabo et bidet; ou la cuisine qui, tout en pouvant continuer d'être une *dayma*, le lieu où les femmes préparent et cuisent

quotidiennement le pain dans le *tannûr* (2), intègre d'abord des ustensiles en métal (l'emploi de la poterie régresse), ensuite cuisinière à gaz, réchaud électrique et évier. Induisant des changements dans les rythmes et dans les techniques du corps - mais aussi des détournements dans leur utilisation, des adaptations - les objets sont entrés dans l'espace domestique. Et, moins rapidement et massivement, les meubles ont commencé de se juxtaposer voire de se substituer aux matelas, tapis, couvertures et coussins : les lieux y perdent de leur convertibilité, de leur plasticité fonctionnelle et changent de nom - c'est patent dans le cas de la "chambre-à-coucher" qui a fait son apparition et où lit et accessoires fixent, souvent par anticipation, une fonction dominante (3).

D'autre part, les proportions des constructions "néo-traditionnelles" changent : le volume du socle se réduit et les pièces d'habitation, avec leurs ouvertures sur l'extérieur, se rapprochent du niveau du sol. Plus sensible dans les bâtiments neufs de la ville *intra-muros*, cette tendance est décelable aussi dans les transformations auxquelles sont soumises les maisons-tours. Au gré de l'histoire des familles, elles ont été par le passé périodiquement remaniées, que ce soit par des extensions ou, surtout, par des surélévations, chaque étage témoignant de variations esthétiques et constructives correspondant à l'époque où il a été ajouté. Mais, phénomène nouveau, la partie habitable paraît aujourd'hui de plus en plus fréquemment "descendre" en annexant greniers et magasins de la mezzanine, tandis que des fenêtres sont percées pour remplacer les espèces de meurtrières qui assuraient leur ventilation. Et au rez-de-chaussée s'ouvrent des garages ou des boutiques, des dépôts, des ateliers.

Les rapports de l'habitation avec l'extérieur, dont elle se rapproche physiquement, sont donc modifiés. Les différents locaux pris, au rez-de-chaussée, sur le volume des étables sont comme des relais entre l'espace domestique, la rue et, au-delà, le reste de la ville : la traditionnelle séparation distinguant les *hâras* (quartiers d'habitation) et les *sûqs*, zone du commerce, de l'artisanat et des échanges de la cité avec le monde, est atténuée par la pénétration d'activités économiques diversifiées dans l'ensemble du tissu urbain (mais les *sûqs* centraux restent unifonctionnels). Et dans les *hâras* elles-mêmes, de petites épiceries répondant à des besoins quotidiens se multiplient.

L'Etat garantit aujourd'hui la sécurité de la ville qui est désormais ouverte (ce que déplorent les citadins de vieille souche - "nous ne sommes plus chez nous"). La maison n'a plus à remplir la même fonction défensive. Conserver chez soi des provisions considérables, de quoi soutenir un siège, ne se justifie plus. Modes et modèles de consommation changent.

Ces quelques traits d'une conjoncture nouvelle, retenus ici pour leurs implications spatiales, permettent de comprendre comment a été possible le basculement apparemment si radical, de la verticale à l'horizontale, que représente l'adoption de la villa : il s'agit d'un même mouvement "descendant" et des mêmes tendances affectant l'espace domestique concernant, selon une amplitude et des effets variables, aussi bien les

constructions néo-traditionnelles que la maison-tour. "Si on commence à tout changer dans la maison, dit un jeune homme d'un quartier ancien, on finit par habiter une villa."

Parmi les éléments que la villa met le plus visiblement en cause, le *mafraj* semble le plus directement touché. A la différence des deux autres lieux "canoniques" de la vie sociale masculine (la mosquée et le *sûq*), le *mafraj* se situe dans la sphère domestique (4). C'est par excellence le territoire du maître de maison qui peut y dormir et y reçoit ses hôtes, notamment l'après-midi entre la prière du *'asr* et celle du coucher du soleil (*maghrib*) pour mâcher le *qât* avec eux, assis sur des matelas disposés le long des murs. La beauté des vues offertes par cette pièce sur le paysage environnant, que dans la maison-tour elle domine, en fait la qualité et celle des meilleures places que l'on réserve à ceux qui doivent être honorés.

La verticalité de la maison-tour culmine dans le *mafraj*. Dans la villa on ne retrouve donc plus sa position altière où paraissent se concentrer le prestige du maître des lieux et le pouvoir qu'il exerce en tant que père ou frère aîné sur sa maisonnée. Mais à privilégier cet aspect, le plus ostentatoire, de cet espace de la vie sociale masculine, comme on le fait communément, à commencer par les Sanaanis eux-mêmes ("nous avons construit au-dessus de la tête du coq un *mafraj*"), on risquerait de négliger d'autres caractéristiques, notamment le fait que le *mafraj* possède une certaine indépendance par rapport au reste de l'habitation. C'est un *pavillon* "sur le toit ou dans le jardin" - telle est la définition tout à fait éclairante que Sheilagh Weir emprunte à un voyageur européen (5). Sur le toit, vraisemblablement quand dans la ville *intra-muros* la densification du tissu urbain a rapproché les vis-à-vis, rendant plus difficile la recherche des belles vues; ou dans le jardin, ainsi qu'on peut toujours l'observer dans le faubourg "turc" ou dans les villégiatures des environs, et dans ce cas il donne sur un bassin ou sur une fontaine. On notera en outre que le *mafraj* est une sorte de doublet du *dîwân* dont vraisemblablement il dérive. Le *dîwân* est une salle plus vaste qu'un *makan* (pièce) ordinaire. Il peut être dévolu à la réception. Il se situe, lui, à n'importe quel étage et, au rez-de-chaussée dans la villa, qui doit, dit-on, en posséder un.

En effet dans la villa l'espace de la sociabilité masculine ne disparaît pas. Et hormis sa position, il ne perd ni ses caractéristiques ni son importance. Au contraire. Parce qu'elle s'est considérablement développée depuis la Révolution, la consommation du *qât* justifie plus l'existence d'un lieu, *mafraj* ou *dîwân*, où se réunir, non seulement pour les occasions exceptionnelles, mais pour les circonstances quotidiennes. En soi elle crée l'occasion de la réunion : s'il peut être individuel, au travail par exemple, l'usage du *qât* prend tout son sens dans une pratique collective.

Celle-ci est très ritualisée, selon des modalités qui tiennent notamment aux contraintes propres du *qât* et de ses effets, avec le rythme qu'ils impriment et l'intensité des relations qu'ils stimulent : une phase euphorique qui favorise les échanges, les conversations et les bons mots précède une

période plus taciturne où les participants ont tendance à se replier sur eux-mêmes. A cette dualité, chronologique, s'ajoute une seconde. Une assemblée de *qât* est à la fois très formelle, les postures (s'asseoir le genou droit relevé et la jambe gauche ramenée sous le corps), les gestes, les positions se soumettant strictement aux mêmes codes, et très "détendue" (on défait sa ceinture et on abandonne son poignard) : la chaleur physique et sociale est tenue pour essentielle à son bon déroulement. Comme si les formes devaient contenir les risques d'une exubérance excessive et la détente corriger une trop grande rigueur. Renvoyant à des registres tantôt corporels, tantôt verbaux, tantôt "topologiques", alternent ou se combinent préséances et familiarité, distance et proximité, courtoisie et dérision, affirmation de soi et sentiment communautaire. Une telle assemblée paraît être le moment (et le lieu) où se règle un équilibre collectif et individuel entre des forces qui peuvent être ou sont antagoniques, entre des exigences contradictoires, en particulier la hiérarchie rigide régissant l'organisation sociale traditionnelle et un certain égalitarisme (imputable à l'islam?), et où se réassurent les alliances. Où se conjure une inquiétude. Une inquiétude qu'ont amplifiée en la déplaçant les brutales recompositions sociales, économiques et politiques que le Yémen a subies ces dernières années. Désormais les réunions de *qât* sont aussi l'occasion d'affirmer une identité yéménite, que le *qât* lui-même dans de nombreux propos semble cristalliser.

Et l'espace du *dîwân-mafraj* continue quant à lui d'être le support d'une hiérarchie qui, même si elle peut changer de contenu en intégrant de nouvelles figures sociales (selon la nomenclature proposée par Franck Mermier : le fonctionnaire, le technicien, l'entrepreneur et le militaire), maintient, ainsi que le souligne Sh. Weir, ses principes et ses formes. Loin de la porte, à proximité de laquelle on laisse ses chaussures - la porte, dit le proverbe, par où s'engouffre le vent - à la "tête du lieu" (*râs el-makân*) se trouvent les matelas les plus épais, les meilleurs tapis, coussins et accessoires, les plus beaux objets et le signe possédant la plus forte teneur symbolique : calligraphies et images religieuses, portraits d'ancêtres témoins des références éthiques traditionnelles et de la légitimité de la famille, coexistant éventuellement avec d'autres qui ressortissent à la nouveauté. Le maître de maison et ses hôtes les plus respectables se tiennent dans cette zone, par rapport à laquelle les individus se répartissent, à distance plus ou moins grande selon leur "rang" (et les choses selon la valeur qu'on leur prête) (6). Il est notable aussi que, de la fontaine-thermos - il faut beaucoup boire lorsqu'on mâche le *qât* - au téléviseur avec ou sans console vidéo, en passant par le combiné radio-cassette et le téléphone, les objets modernes, dans le *dîwân* de la villa comme dans le *mafraj* de la maison-tour, s'intègrent à cette hiérarchie sans vraiment la subvertir. Sur les murs la couleur blanche est dominante même quand la peinture a remplacé l'enduit de plâtre. Et malgré l'introduction assez fréquente d'un placard ou d'une armoire, à la

différence de ce qui peut se passer dans d'autres pièces, le mobilier continue d'être constitué pour l'essentiel de matelas et de coussins et il conserve sa hauteur et sa disposition anciennes : il est aligné par terre le long des murs tandis que la partie centrale, qui reste vide, n'est occupée qu'occasionnellement.

D'une façon générale, le lieu de la sociabilité des hommes apparaît donc comme un conservatoire. Dans la villa, en "descendant", il subit cependant un déplacement, plus discret que le fait de ne plus dominer la construction et le paysage alentour, il perd de son indépendance par rapport à la sphère domestique : ce n'est plus, au sein de celle-ci, un pavillon plus ou moins détaché. En se rapprochant, en même temps, de l'espace urbain, de la rue, sa situation est moins paradoxale que dans la maison-tour. Dans celle-ci en effet il faut parcourir le bâtiment sur toute sa hauteur pour accéder au *mafraj*. Il est vrai que depuis la porte d'entrée jusqu'à celui-ci, des barrières, portes, seuils et transitions ponctuent le cheminement et le contrôlent. En bas un vestibule, *dihlîz*, puis l'escalier à la fois unificateur et séparateur, car il permet d'isoler chaque étage, lui-même desservi par son "distributeur" central, la *hijra*, et de maintenir le visiteur à l'écart de la vie familiale et féminine. Comme si la limite entre le dedans et le dehors se prolongeait à la verticale au coeur de l'habitation en la traversant entièrement.

Il serait sans doute prématuré de décider si le déplacement que l'on observe dans la villa exprime ou préfigure une recomposition des territoires masculins et familiaux ou, au moins, un assouplissement des frontières internes qui les régissent strictement. Et une modification affectant l'exercice de l'autorité et des rôles (voire une "conjugalisation" de l'existence domestique qui correspondrait au repli dans les limites de la famille nucléaire auquel on assiste). Il est vraisemblable en revanche que se redessine entre espaces extérieur et intérieur, entre vie privée et vie publique, un partage qui est à référer notamment à la mise en place par un état moderne de lieux politiques et d'équipements concurrençant désormais le *mafraj* (7).

Dans la villa, le changement le plus sensible concerne le système de distribution. En particulier au rez-de-chaussée. A ce niveau se télescopent dans un même espace central des fonctions qui dans le *bayt* traditionnel sont décomposées : celle du *dihlîz* (vestibule de la maison-tour), celle de l'escalier, mais aussi celle de la *hijra* qui doit à chaque étage non seulement garantir une bonne relation avec l'extérieur, mais un ordre convenable entre les pièces et notamment la répartition sexuée des territoires domestiques ("En ce sens, écrit Samia Naïm-Sanbar, on peut dire que la *hijra* fonde et rappelle la loi")(8). La solution nouvelle mise couramment en oeuvre aujourd'hui par les maçons de Sanaa a sans doute une origine égyptienne : cet espace central distributeur ressemble au dispositif qui prévaut dans les logements caiotes contemporains et tend à être appelé, comme au Caire, *sâla*. Un flottement dans le vocabulaire subsiste cependant, révélant des hésitations quant à ses utilisations possibles, successives et/ou simultanées, dont certaines sont contradictoires, car c'est un passage obligé tant pour le visiteur que pour les habitants, hommes et femmes, il met en relation sans

toujours les séparer correctement des lieux dont le statut diffère et il peut être le support d'activités et de réunions. Une ou plusieurs portes doublant celle de l'entrée permettent de contourner le bâtiment pour corriger éventuellement cette ambiguïté.

Habiter une villa ("On finit par habiter une villa"), ce choix fait maintenant partie des repères au moyen desquels les Sanaanis définissent ou redéfinissent leur existence, et, même, il cristallise nombre des interrogations que suscite ce qu'il est convenu d'appeler la modernité. Moins que les différences d'ordre architectural, ce sont des traits opposant des styles de vie qui sont mis en balance, c'est-à-dire les liens du quartier et *a fortiori* les liens familiaux dont la fragmentation risque d'être accentuée; la notion de confort, les commodités, notamment en matière de circulation automobile; et, indis-sociables des relations avec l'espace urbain et l'emploi du temps, les modes de consommation - ne plus préparer le pain à la maison (la *dayma* cédant la place à la cuisine "fonctionnelle", *matbakh*), manger de la nourriture toute faite, regarder la télévision chacun de son côté... Si par quelques unes de ses caractéristiques l'espace de la villa est une projection quasi-transparente des transformations qui remodelent la société yéménite, il apparaît surtout comme le terrain où, pour les habitants, celles-ci se projettent, avec leurs implications quotidiennes, par essais et erreurs, dans l'avenir ou dans le présent.

Notes

1. Cf. G. et P. Bonnenfant, *Les vitraux de Sanaa*, Paris, CNRS, 1981.

2. A propos de la *dayma* et de son évolution (et des lieux de la maison) cf. l'analyse approfondie que Samia Naïm-Sanbar a faite à partir du vocabulaire domestique : "L'habitat traditionnel à San'a, sémantique de la maison", *Journal Asiatique*, t. CCLXXV, 1987.

3. Dans ce cas la pièce, de *makân*, "lieu", terme générique, devient *ghurfat-el nôm* "chambre-à-coucher"; cf. S. Naïm-Sanbar, p. 112.

4. "Market, Mosque and Mafreg", c'est le titre de l'étude de Thomas Gerholm (Stokholm, Un. de Stokholm, 1977).

5. *Qat in Yemen Consumption and Social Change*, Londres, British Mus., 1985, p. 110.

6. Th. Gerholm conclut sa description exemplaire d'une assemblée de *qât* : "L'ordre est une indication, certes approximative mais assez juste, du classement hiérarchique des hommes présents" (p. 170).

7. Ce nouveau partage peut être rapproché de celui que J. Hannoyer a mis en relief dans son étude de la *madâfa*, la pièce des hôtes de la steppe syrienne, cf. "L'hospitalité, économie de la violence", *Maghreb-Machrek*, n°123, janv.-fév.-mars 1989, pp. 226-240.

8. *Op. cit.*, p. 87.

DU "CHANTEUR" À L'"ARTISTE": VERS UN NOUVEAU STATUT DU MUSICIEN

Jean LAMBERT

La Révolution républicaine, qui renverse en 1962 l'imam zaydite, ouvre une nouvelle page dans l'histoire du Yémen du Nord, et c'est singulièrement vrai de la vie musicale de ce pays : la musique yéménite, tradition riche et immémoriale, et sans doute la plus ancienne de la Péninsule arabe, est contrainte soudainement de s'adapter à l'irruption de nouvelles valeurs sociales et à de nouveaux modèles culturels.

Sous l'imam Yahyâ (1914-1948), la musique instrumentale et de divertissement était interdite : chanson lyrique, concerts, disques et radio étaient bannis ainsi que la danse et le théâtre. Seule la musique militaire avait droit de cité. Il y eut à plusieurs reprises des autodafés de phonographes et d'instruments de musique (1). Des musiciens furent souvent emprisonnés; beaucoup s'exilèrent vers Aden, Djibouti et l'Ethiopie dans les années vingt. Par ailleurs, leur statut social, en particulier celui des professionnels, était très bas, dans le meilleur des cas, celui de marginaux; la musique traditionnelle était jouée secrètement, ce qui contribua à son isolement. Sous l'imam Ahmad (1948-1962), ami des lettres et des arts, la pression se relâcha, et la musique fit une timide apparition à la radio lors de sa fondation (1955), vite freinée cependant par les réticences des religieux (Murshid Naji, 1983 : 138-139).

Avec la Révolution, c'est d'emblée une nouvelle culture musicale qui accompagne la nouvelle culture politique, en particulier avec les hymnes patriotiques, genre qui s'est beaucoup développé pendant la Guerre Civile (1962-1968). D'autre part, le marché du disque, puis de la cassette, subissent dès leur ouverture l'invasion des suaves délices de la chanson égypt-

tienne et indienne. Ces influences diverses ont contribué à créer une nouvelle image du musicien, pour lequel il n'est plus honteux de vivre de son art en monnayant son talent, mais au contraire, pour qui le vedettariat est source de prestige.

Dans la prolifération musicale contemporaine, bien illustrée par le foisonnement des échoppes de cassettes "stéréo" qui parsèment les rues de Sanaa, émerge à l'évidence un domaine central, celui de la chanson lyrique urbaine accompagnée du luth (*'ūd*); lyrique ou sentimentale, la passion y est plus un mode d'être au monde qu'elle ne définit un genre particulier : tout peut être chanté sur le mode lyrique (*ghazal*), y compris la patrie. Si ce répertoire peut être qualifié de "central", c'est qu'il est le plus vivant et que, par son dynamisme, il exerce une forte attraction sur les autres. Considéré à l'origine comme classique, il intègre un nombre croissant d'éléments populaires, et de compositions modernes. Le processus est d'ailleurs connu, il est peu ou prou le destin commun des arts de cour du monde musulman (A. J. Racy, 1981 : 4 et sq) : alors qu'ils étaient l'exclusivité d'une élite sociale, la modernisation, et la démocratisation qui l'accompagne, ont porté un coup sévère aux barrières anciennes; les frontières entre les genres "classique" et "populaire" tendent à s'estomper.

Simultanément, la ségrégation des musiciens en catégories sociales particulières tend à perdre de sa pertinence. Pourtant, la libéralisation politique et commerciale n'élimine pas pour autant les structures sociales traditionnelles, ni ces "valeurs" qui montraient du doigt le métier de chanteur et étaient la toile de fond des mesures hostiles du pouvoir politique envers les arts. Aussi assistons nous à un conflit dont l'enjeu est la libération des potentialités créatrices du musicien : quel nouveau compromis va s'établir entre la morale religieuse et les fonctions sociales, de plus en plus populaires, de la musique ? Et quel compromis entre les exigences originales de l'artiste, et celles, normatives, de son milieu, quartier, village ou tribu ? Et dans ces conditions, quelle est la nouvelle place des musiciens dans la société ?

Nous tenterons d'apporter quelques réponses à ces questions dans les lignes qui suivent. A cet effet, nous examinerons d'abord où se situaient les musiciens dans une société traditionnelle qui était et est encore remarquable par la rigidité de sa hiérarchisation en groupes de statuts; puis nous verrons les changements intervenus récemment dans la vie musicale et, en dernier lieu, en quoi ceux-ci modifient leur place dans la société (2).

1. Les statuts traditionnels du musicien

On sait que, dans la civilisation arabo-musulmane, la musique fait l'objet d'une certaine suspicion morale; véhicule de l'émotion, elle tend à distraire (*lahwū*) de la dévotion religieuse et des affaires de la Cité. Au Yémen, ce sentiment négatif est particulièrement vif à l'égard du chant lyrique accompagné du luth (*'ūd*) et du *mizmâr* (clarinette double en roseau).

On raconte à Sanaa qu'un jour, un muezzin, qui était aussi mélo-mane, oublia l'heure de la prière alors qu'il était absorbé par l'écoute d'un virtuose; il courut alors à la mosquée et fit en retard l'appel à la prière, pour s'apercevoir ensuite qu'il avait oublié d'accomplir ses ablutions rituelles.

La défiance envers la musique s'accrut sans doute avec l'introduction de l'école zaydite, une branche du shiisme; ainsi, dans les villes comme Sanaa, qui étaient souvent des enclaves sacrées (*hijra*), non sujettes aux conflits tribaux et gouvernées par les descendants du Prophète (*sâdâh*), les instruments de musique étaient déclarés illicites (*harâm*), ce dont porte témoignage la littérature de *fiqh* zaydite (3). Mais, en l'occurrence, l'islam semble véhiculer un interdit qui le précède en ancienneté, puisqu'il remonterait au moins à la période himyarite (Shami, 1974 : 306). Et cet interdit semble avoir de nombreuses motivations qui sont purement sociales : par son exubérance et son pouvoir d'attraction inconscient, la musique de divertissement va à l'encontre des codes sociaux qui régissent la conduite individuelle.

L'autorité d'un patriarche, dans une famille ou dans une tribu, se signale d'une manière privilégiée par le contrôle de l'émotion (que désigne entre autres le très riche concept de *shahâma*) ainsi que par le silence (4); ainsi, on fera taire un enfant trop bruyant en lui disant : "*Battal tazmîr*", ce qui pourrait se rendre approximativement par : "Arrête ta musique de bas étage !". Le bruit comme musique, la musique comme bruit, et comme bruit du corps...

Par ailleurs, fortement associée dans l'imaginaire à l'ivresse et à la sensualité, la chanson lyrique ne peut manquer de constituer une menace pour la stabilité de la famille élargie (*usrâ*), cette cellule de base de la société qui se reproduit jusqu'à maintenant par mariages arrangés (5).

La pratique du luth a cependant toujours été tolérée en ville, tant qu'elle restait dans la sphère privée, sans doute grâce à son volume sonore réduit. Telle se dessine la frontière entre la norme et le réel : à condition d'en respecter les limites, la sphère inviolable de la maison permet de conserver une grande marge de liberté, fût-ce celle d'y exercer ce que Dieu a prohibé. Compte tenu de ces remarques, il serait sans doute inexact de penser que l'islam a eu en tant que tel une influence néfaste sur la musique : les interdits, sous les imams, n'ont pas empêché les Yéménites de créer un style musical très original (à toutes les grandes époques de l'imamat zaydite, les souverains libéraux alternaient avec les puritains...). Certes l'islam s'est fait le porteur d'idées archaïques (6) mais, ce faisant, il a eu une fonction de régulation, plus que de censure : en assignant à chaque type de musicien un statut relativement figé et correspondant à la valeur sociale reconnue de son répertoire, les dispositions de sa jurisprudence ont permis de tolérer, tout en les contrôlant, des genres moralement suspects, mais dont aucune société ne se passe, comme le genre lyrique.

Et dans ce "royaume du statut" (T. Gerholm), l'auto-identification du chanteur à son répertoire l'amène à se démarquer nettement des autres

types de musiciens, ce qui contribue à conférer à chacun ses caractères originaux, aussi bien sur le plan esthétique que sur le plan social.

Chaque type de musicien considère que son répertoire recèle une force émotionnelle supérieure à celle des autres, ce qui est un critère fondamental du jugement esthétique : c'est à qui dynamisera, envoûtera ou fera pleurer son auditoire, et les genres religieux ne sont pas en reste.

En outre, les relations entre ces divers types ne sont pas dénuées, comme nous le verrons, d'une certaine fascination réciproque, de sorte qu'au total se dessine entre eux un champ d'interaction symbolique qui fonctionne comme une structure où la modification d'un seul élément a des répercussions sur l'ensemble. On pourra désigner avec P. Bourdieu cette structure comme l'espace de la production de la musique, ou espace musical (1984 : 165).

Passons en revue trois de ces principaux "types" de musiciens traditionnels, des professionnels aux amateurs, en suivant par là une catégorie indigène; on comprendra alors mieux toute l'ambiguïté de statut du quatrième, le chanteur lyrique urbain.

a) Le *muzayyin* : musicien professionnel rural, il est lié par un contrat à une tribu ou à un village : c'est un serviteur.

Le *muzayyin* organise les festivités de mariage (*yizayyin*) et remplit des fonctions liées à l'impureté rituelle, comme barbier et circonciseur. Sa fonction musicale est tenue en un égal mépris : si les hommes de tribus (*qabâ'il*, qui sont ses patrons) s'enorgueillissent de leurs danses, pour eux, jouer le *mizmâr* ou chanter le répertoire lyrique qui accompagne ces danses seraient une sérieuse source d'opprobre; aussi s'en déchargent-ils sur lui.

Dans la hiérarchie des statuts, le *muzayyin* se situe dans le groupe quasi endogame des *khadama* où l'on trouve aussi les bouchers, maraîchers, etc. (7).

b) Le *nashshâd* : chanteur professionnel d'hymnes religieux, c'est plutôt un personnage urbain, mais pas exclusivement; son répertoire le situe aux antipodes du précédent

Le *nashshâd* anime les mariages et les séances d'invocation du Prophète (*mawlid*), ce pour quoi il touche un cachet fixe. Il chante sans s'accompagner d'aucun instrument. Mais il n'est pas qu'un musicien : ses fonctions comprennent aussi l'exhortation morale, la direction des prières, etc.; d'autre part, son répertoire poétique, s'il n'est pas entièrement religieux (il comprend aussi de la poésie lyrique), fait toujours malgré tout l'objet d'une interprétation mystique ou spirituelle. Ici, la fonction sociale prévaut, théoriquement, sur l'esthétique.

La provenance sociale des *nashshâd* est assez diverse; le mot ne désigne donc pas un statut social particulier, bien que du point de vue de la hiérarchie des fonctions religieuses, ils soient plutôt en bas de l'échelle; pour leur part, beaucoup de membres de groupes de statut inférieur pratiquent ce répertoire, en amateurs ou en professionnels, ce qui ne manque pas de leur conférer une certaine reconnaissance sociale.

c) Les *hawî* : ainsi se définissent eux-mêmes les interprètes de tous les chants populaires qui ne font pas l'objet d'une activité professionnelle spécifique : des "amateurs". Ces chants se définissent par le fait qu'ils sont liés à des activités, circonstances ou "occasions" (*munâsabât*) (Caton, 1983 : 447) non-musicales : travail agricole ou artisanal, chants de guerre, etc. On ne saurait sous-estimer l'importance symbolique d'une telle catégorie, car celle-ci a toujours eu en Islam une définition positive.

Les "chansons agricoles" (*al aghânî al zirâ'iya*) sont "naturelles" et spontanées (*fitriya*) et leurs mélodies sont dénuées d'"artifice" (*istinâ*). Pour la plupart des Yéménites, elles sont l'origine même de la musique; leur authenticité supposée les rapprocherait des "mélodies originelles des Arabes" (*alhân al 'arab*) telles qu'elles étaient chantées avant l'islam, dans un état de nature non contaminé par les styles étrangers qui furent importés par la suite(8).

Au Yémen comme ailleurs, ce type de chants a toujours été toléré par les pouvoirs les plus puritains. Ceci explique sans doute que leur mode d'interprétation - selon le contexte, l'occasion, jamais pour eux-mêmes - serve de modèle à une véritable esthétique de la spontanéité qui est partout à l'oeuvre dans l'évaluation des autres genres, y compris dans la musique d'art; le mot *hawî* ne désigne donc pas à proprement parler un statut, mais plutôt un idéal que poursuivent beaucoup de musiciens, y compris professionnels.

d) Le *mughannî* : "chanteur" urbain, il interprète un répertoire qui est traditionnellement considéré comme l'apanage des élites citadines (*sâdâh*, *qudâh*, certains *'arabî*).

Dans le "chant de Sanaa" (*al ghinâ al san'ânî*), le luth accompagne la voix selon des règles esthétiques très strictes qui exigent une belle virtuosité; en outre, le chant requiert une connaissance approfondie de la poésie lettrée émaillée de dialecte (*shî'r homaynî*). C'est un art noble et raffiné par excellence.

Mais si le répertoire du *mughannî* est bien défini, son statut social traditionnel l'est beaucoup moins. Il oscille en effet entre les trois types décrits précédemment, au gré des circonstances, du milieu d'origine de l'artiste et des valeurs morales qui y ont cours : il se définit tantôt comme un amateur, et tantôt comme un professionnel, la frontière entre ces deux états étant souvent très floue chez le même individu. Il est d'ailleurs possible que

ce flou soit dû en partie au fait que certains musiciens d'origine populaire ont de tous temps essayé de concurrencer les aristocrates sur le terrain artistique, y parvenant parfois, mais à leur manière, et en tenant compte des contraintes économiques que ceux-ci n'avaient pas à affronter, c'est-à-dire en se "vendant"; si dans le langage initiatique des lettrés, le luth yéménite était désigné métaphoriquement comme "le livre", dans le jargon du souk, c'était "la louche" (Mermier, 1988 : 461).

L'un des problèmes principaux du *mughannî* est que, par son répertoire même, il est constamment en porte-à-faux avec l'orthodoxie musulmane : malgré ses efforts pour parsemer ses chansons de références religieuses, il n'atteint jamais à la dignité du *nashshâd*; et s'il partage une partie du répertoire poétique et musical (lyrique) de ce dernier, il le réalise différemment : l'accompagnement instrumental et rythmique (pour la danse) entache irrémédiablement la chanson d'un caractère sensuel qui a toujours rendu le *mughannî* suspect de dissolution morale; celle-ci, au demeurant, attire souvent une compassion condescendante et amusée pour un personnage, qu'en tout état de cause il faut éviter de prendre au sérieux : après tout, la seule mesure indiscutable que la jurisprudence ait jamais prise contre les musiciens, était d'invalider leur témoignage !

Mais s'il n'a jamais acquis un statut professionnel lui garantissant une certaine stabilité économique (9), c'est sans doute qu'il n'y a jamais eu au Yémen une dynastie assez longue de souverains suffisamment mélomanes et en même temps assez riches pour entretenir une classe permanente de musiciens, à l'instar des cours ottomane, moghole ou persane (10). Certes l'imam Ahmad entretenait discrètement à Ta'izz un certain nombre de musiciens, mais il n'en fit jamais un mécénat déclaré. Plus précisément encore, c'est la culture même de l'aristocratie zaydite (*sâdâh* et *qudâh*) dont étaient issus les grands poètes et musiciens, qui incita toujours ceux-ci à proclamer qu'ils ne vivaient pas de leur art, à cause de la honte qui s'attache au professionnalisme musical : le statut profondément méprisé du *muzayyin* demeure ici un contre-exemple efficace de ce que doit être, de ce qu'est le code de l'honneur.

L'une des marques d'ostracisme à l'encontre des musiciens, avant la Révolution, était de refuser de faire la prière en leur compagnie, une manière de les renvoyer au statut d'impur (*nijis*) des bouchers ou des barbiers. En cherchant à se fondre dans la foule anonyme des amateurs (*hâwî*), ils tentent de convaincre que leur art n'est pas plus spécialisé, et pas moins spontané que le chant de travail d'un paysan (11) : ceci lui confère une valeur émotionnelle et humaine toute particulière, qui n'est pas monnayable commercialement (12). A l'inverse, parmi les artistes qui s'exilèrent à Aden, beaucoup s'y réalisèrent professionnellement; certains, comme al Mâs et al 'Antari, y reçurent le titre de *shaykh* ("maître"), survivance du statut privilégié des musiciens de la période ottomane. Mais à Sanaa, la grande majorité des chanteurs de qualité de la même période restèrent jusqu'à la Révolution, soit des amateurs fortunés,

dont l'amateurisme prétendu recouvrait en fait une activité à plein temps, soit des individus d'origine modeste que la pratique de leur art mettait au ban de la société.

Nous constatons donc que le *mughannî* entretient avec les trois types décrits précédemment (professionnel profane, professionnel religieux, amateur) des relations ambivalentes qui peuvent être figurées selon un schéma structural représentant l'espace musical traditionnel, à Sanaa et dans sa région (Fig 1) : par certaines similitudes de son répertoire (chanson lyrique accompagnée de formes rythmiques pour la danse), le *mughannî* risque fort d'être assimilé au *muzayyin*; mais ce dernier, par son statut social et aussi par son caractère rural, fait plutôt figure d'épouvantail; le *mughannî* subit bien plus sûrement l'influence sociale du modèle du *nashshâd*, grâce à son éthos spirituel, mais il s'en démarque par l'irrépressible sensualité de son répertoire; en définitive, le type de musicien qui exerce sur lui le plus d'attraction est celui de l'amateur (*hâwî*), ce qui, nous l'avons vu, lui offre bien peu de chance d'acquérir un statut qui soit défini d'une manière positive (13).

Toutes ces ambiguïtés semblent dues à la convergence sur la personne du *mughannî*, de plusieurs systèmes de valeurs dont l'articulation conflictuelle se rencontre souvent dans la Cité musulmane : articulation du rural, tribal et communautaire, avec l'urbain, mercantile et socio-professionnel; articulation du sacré avec le profane. Le rural est pour l'urbain à la fois un objet de mépris (manque de raffinement matériel) et un objet d'admiration (comme représentant d'un état de nature perdu); de même, le religieux est pour le profane, à la fois un idéal (spirituel) et un repoussoir (puritain). On pourrait d'ailleurs renverser ces logiques au profit du *muzayyin* ou du *nashshâd*, chacun ayant ses propres critères d'auto-valorisation. Pour ces raisons, il serait vain d'établir une hiérarchie unique des statuts du musicien, qui serait acceptée par l'ensemble de la société, car chaque groupe en donnerait probablement une version différente... C'est d'ailleurs ce qui fait de notre "espace musical" une structure souple où les valeurs peuvent évoluer, en fonction des circonstances et de la stratégie sociale de chacun.

L'introduction, depuis la Révolution, du son électro-magnétique et de nouveaux modèles de consommation de la musique va précisément offrir une opportunité à ces potentialités de changement. C'est pour le musicien, notamment pour le *mughannî* urbain, l'occasion de s'affranchir du cadre étroit de sa pratique traditionnelle et du tissu de valeurs qui l'y enfermaient; il va ainsi être en mesure de modifier sa position dans l'espace musical que nous venons de décrire.

2. Du "chanteur" à l'"artiste" : un statut en évolution

Lorsqu'un présentateur de télévision ou une échoppe de cassettes "lancent" un chanteur, ils le présentent assez pompeusement comme l'"artiste Untel" (*al fannân*). En vingt ans, l'usage de ce mot s'est presque

entièrement substitué à celui de "chanteur" (*mughannî*) et à celui de *mutrib* ("celui qui émeut, qui procure l'émotion musicale"), mots qui avaient tous deux acquis une connotation péjorative avant la Révolution.

Le sens actuel du mot *fannân* a probablement été importé d'Égypte, où il bénéficie d'antécédents prestigieux comme les vedettes Umm Kalthum et Muhammad 'Abdelwahhâb. Dans son utilisation dialectale, *fannân* désigne une "personne de moeurs raffinées", tandis que dans son acception classique, le mot *fann* (tiré de la même racine) désignait dans le passé une "branche des sciences religieuses". Le sens actuel du mot représente donc, du point de vue des Yéménites eux-mêmes, une nette revalorisation du statut du chanteur dans la société. D'autres ont d'ailleurs pu prétendre au même rôle, comme le mot *ustâdh* ("professeur") qui met plus l'accent sur l'aspect pédagogique et tend à se substituer au *shaykh*, le "maître" du passé.

Un des avantages du mot *fannân*, pour beaucoup de musiciens modernes, est que son sens général souligne davantage l'aspect instrumental croissant de leur pratique; mais plus profondément aussi, dans une culture où le chant faisait - et fait encore - l'objet d'un interdit, celui-ci est occulté au profit du "goût" et de la distinction sociale. Sa popularité actuelle montre que ce nouvel usage répond à un besoin profond : conférer une certaine respectabilité à la pratique musicale, surtout professionnelle. D'ailleurs, les enfants de *muzayyin* ne s'y trompent pas, qui adoptent le luth du *fannân* et abandonnent le *mîzmâr* de leurs parents : changer d'instrument leur permet de faire oublier leur bas statut et favorise leur mobilité sociale.

Si le répertoire du *fannân* a pour noyau celui du *mughannî* traditionnel, il s'y ajoute de plus en plus de compositions nouvelles (*jadîd*), des mélodies populaires (*sha'bi*) adaptées et des interprétations modernisées du répertoire ancien (*qadîm*), avec orchestration et chœurs. Ces dernières visent à "revenir à la source" de la musique traditionnelle, qui a reçu dans cette optique les appellations nobles de "patrimoine" (*turâth*) et de "musique classique" (*fann klasîkî*). Un artiste comme Ahmad al Sunaydâr (né vers 1930) illustre bien la continuité de cette tendance : ayant commencé à chanter avant la Révolution dans des cercles privés, il est devenu aujourd'hui une vedette nationale promue par les media; mais du point de vue de la rapidité de la modernisation actuelle, plus marquante encore est la réussite commerciale dans le Golfe d'un chanteur yéménite du Sud (14), Abu Bakr Salem Balfaḡh (né vers 1945), qui s'attache à reprendre le répertoire traditionnel à sa façon (notamment en ayant recours à une orchestration à grande échelle à l'égyptienne). S'il a une grande influence sur la jeune génération et incarne bien le modèle du *fannân*, la star moyen-orientale, c'est que son exil le pose en enfant prodigue qui est allé trouver ailleurs des conditions plus favorables au professionnalisme.

Mais si la substitution d'un mot à un autre indique à coup sûr une évolution, elle risque aussi d'en masquer les enjeux et les mécanismes réels. Il

nous faut donc examiner ceux-ci plus en profondeur : ils mettent en scène à la fois une évolution spontanée de la pratique musicale traditionnelle, suscitée par les transformations économiques, techniques, et la mode; une autre évolution plus contrôlée, dûe aux efforts spécifiques de l'Etat; enfin, la réponse des musiciens à ces changements.

A. Evolution du concert traditionnel

Dans la vie traditionnelle à Sanaa, on peut écouter de la musique dans deux cadres différents : l'"après-midi" (*magyal*) et la "veillée, (*samra*).

Le *magyal* : le "chant de Sanaa" (*ghinâ san'âni*) est traditionnellement interprété dans les réunions d'après-midi où parents et amis, collègues et voisins mâchent ensemble le qat et traitent d'affaires familiales ou commerciales, aussi bien que de questions politiques ou littéraires. Le "concert" est assimilé, de manière informelle, à la réunion sociale (*magyal, jalsa*). Le musicien, comme les autres convives, est confortablement installé sur un matelas, au ras du sol. Le déroulement conventionnel de la séance comprend l'exécution en solo d'une ou plusieurs suites rythmiques de trois mouvements (*qawma*), séparées par de longs intervalles de conversation ou de silence méditatif. S'il y a plusieurs musiciens dans l'assistance, chacun joue à son tour. Le répertoire interprété est exclusivement masculin; jouer du luth est en général prohibé aux femmes, qui doivent se contenter de genres musicaux populaires et d'instruments moins prestigieux (des percussions uniquement).

L'état d'osmose où se trouve l'interprétation musicale avec la vie sociale ne semble guère avoir été entamé par les transformations de la vie moderne, ni par l'irruption des mass media; la télévision et la cassette, loin d'expulser le musicien du *magyal*, viennent plutôt combler son absence (au rebours des chants de travail, auxquels la musique d'ambiance est en train de porter un coup fatal). La préservation de la performance musicale vivante tient donc beaucoup à coeur aux Yéménites.

Le chant, "médecine de l'âme" et langage de l'émotion par excellence, ne conserve qu'à la condition d'être "live" cette atmosphère nostalgique qui fait faire à l'auditeur un voyage personnel dans ses souvenirs et ses sentiments secrets. Afin de créer un climat particulier, le musicien choisit soigneusement ses textes en fonction de l'heure, du lieu, et surtout des personnes présentes; il passe de l'une à l'autre des trois mélodies de la suite d'une manière imprévisible, se laissant guider par son oreille ou son coeur; l'improvisation, qui enrichit la mélodie de broderies et de mélismes vocaux et instrumentaux, et le jeu avec la structure rythmique de la chanson visent

tour à tour à susciter chez l'auditeur le "sentiment océanique" ('*awwam*) qui est le signe de la bonne interprétation, celle qui "touche" (*yutrib*). Ce critère esthétique de la spontanéité et de l'émotion est plus important qu'aucune qualité formelle en soi.

Certes, cette atmosphère très particulière, qui est consciemment recherchée par les auditeurs comme par le musicien, a été affectée par les transformations récentes, mais d'une manière inégale, selon les milieux sociaux et les sensibilités culturelles; malgré la complexité des processus en cours, on peut repérer dans cette évolution une distribution géographique et sociologique qui recoupe, en partie, les différences d'habitat à Sanaa, entre les anciens et les nouveaux quartiers de la ville.

- Dans la vieille ville, où le mode de vie traditionnel s'est davantage perpétué, on respecte le plus le rite social du *magyal* et les règles de conduite de la séance musicale (*adab al ujalsa*), règles à la fois contraignantes et propres à susciter le plaisir musical.

Il est stipulé que, pour préserver la spontanéité du musicien, on ne doit pas lui demander de chanter; pendant l'interprétation, le silence attentif est autant une prescription qu'un plaisir; à la fin, on n'applaudit pas, mais on complimente l'artiste selon de courtes formules conventionnelles; le respect de la forme "suite" est en outre le principal critère formel de l'excellence.

Ce formalisme des relations entre musicien et auditoire sera mieux compris si l'on sait que la partie de *qat* cristallise souvent une représentation spatiale de la hiérarchie sociale traditionnelle (Gerholm, 1977 : 176) où le musicien est rarement à son avantage.

- Dans les nouveaux quartiers de la ville et, d'une manière générale, dans les milieux modernistes et dont l'habitat est souvent différent (l'appartement moderne ou la villa de plain-pied, par opposition à la maison-tour traditionnelle), ces relations sont moins formelles :

L'auditoire n'hésite pas à encourager le musicien à chanter, ce que d'ailleurs il fait rarement sans quelque coquetterie... Les applaudissements sont pour le public, même restreint, la meilleure façon de manifester son admiration; la forme de suite à trois rythmes tend à faire place à des chansons indépendantes les unes des autres (*ughniya*) et à des genres nouveaux ou populaires, souvent issus des provinces plus ouvertes du Sud et de l'Ouest; cependant, le critère émotionnel de la musique qui "touche", par la sensibilité attentive de l'artiste à son auditoire reste important. De même, le mobilier et la façon de s'asseoir autour de la pièce pour consommer le *qat* ne changent guère, tous éléments essentiels à l'ambiance caractéristique du *magyal*; à propos de la posture moderne des joueurs de luth à la télévision, assis sur une chaise ou debout, un mélomane ne déclarerait-il pas qu "'on ne peut pas faire confiance à un musicien qui ne sait pas s'asseoir en tailleur"?

Signalons cependant que la consommation du *qat*, qui est le prétexte du *magyal*, a connu une extension quantitative énorme dans les années soixante-dix, ce qui fait aussi de cette institution traditionnelle un phénomène éminemment moderne (cf. Weir, 1983 : 85).

La *samra*. Dans cette "veillée", qui a surtout lieu dans les mariages, on se rapproche beaucoup plus d'une situation de concert à l'occidentale : l'assistance est plus nombreuse, le musicien est au centre d'une attention pleine de ferveur, et la réunion est ouvertement consacrée au plaisir, à la musique et à la danse. Cependant, elle reste à mi-chemin entre le privé et le public, dans la mesure où elle rassemble à l'intérieur de la maison des gens qui sont liés par la parenté, l'amitié ou le voisinage. Comme dans le *magyal*, l'audition est soumise à des règles (*adab*) conférant un certain respect au musicien qui, par ailleurs, exige d'être traité en hôte de marque.

L'idéal d'un mariage était, traditionnellement, de passer la nuit - et souvent plusieurs nuits - à chanter et à danser. Aujourd'hui, une certaine libéralisation des mœurs et la commercialisation de la musique ont amoindri l'importance de la *samra* comme seule occasion de divertissement; les nuits sont écourtées et les "veillées" ont tendance à se transformer en "soirées".

Simultanément, le musicien y voit son statut gagner en reconnaissance; grâce à l'afflux des richesses provenant des capitaux rapatriés par les émigrés dans le Golfe et l'Arabie, et à la faveur du développement d'une bourgeoisie d'affaires, les mariages sont devenus une source de gains considérables pour les chanteurs tant à la ville qu'à la campagne, car ils donnent lieu à d'énormes dépenses de prestige. Le "must" est bien sûr de faire la *samra* dans un grand hôtel. Aussi le montant des prestations s'aligne-t-il en général sur celui, très élevé, du douaire (*mahr*).

Un mariage à Sanaa, dans les classes moyennes, est animé par au moins un *nashshâd* religieux et un chanteur profane, qui sont tous les deux payés, sans compter d'autres qui peuvent venir chanter à titre amical. Les festivités, de plus en plus ostentatoires, s'accompagnent d'une publicité croissante (15) : la musique est amplifiée en permanence, à l'extérieur comme à l'intérieur de la maison, à tel point qu'un décret municipal a dû interdire l'usage de la sono après 21h30. Le chanteur profane qui, sous l'imam, n'était même pas toléré dans les cérémonies privées, est aujourd'hui convié à chanter dans la rue pour accueillir le cortège du marié; quel changement pour celui qui disait encore récemment avec une fierté méprisante: "Moi, je ne suis pas de ceux qui chantent dans la rue!"

Magyal et *samra* étaient jusqu'à une période récente la seule manière d'écouter de la musique vivante. Le concert en salle ne s'est pas encore imposé dans les habitudes des mélomanes yéménites. Nul doute que la prégnance du modèle familial joue un grand rôle dans ce conservatisme; les

musiciens sont d'ailleurs très bien adaptés à cette structure, puisque chacun est souvent attaché à une ou deux familles dans lesquelles il joue de préférence. Il faut aussi noter que ces deux institutions célèbrent une convivialité purement masculine, qui se nourrit de la non-mixité (et qui ont leur pendant féminin); ainsi le concert public n'autoriserait pas la complicité virile que procure l'interprétation, tantôt gauloise et tantôt courtoise, du texte lyrique des chansons...

Nous avons vu que ces deux institutions traditionnelles se sont beaucoup développées depuis la Révolution; aussi le mot "traditionnel" ne doit pas occulter le fait qu'elles sont en partie le fruit d'une adaptation récente. Le même mécanisme se retrouve sur le plan des formes musicales : pour beaucoup de mélomanes, l'authenticité de la chanson traditionnelle s'arrête au seul enregistrement commercial qu'ils en connaissent, et qu'ils consacrent alors comme version de référence : c'est dire que les media ont déjà leur rôle dans la transformation formelle de la "tradition".

B. Les facteurs externes du changement

1) La cassette : un marché libre.

Dès les années quarante, on écoutait des disques dans la clandestinité : un loueur à domicile se souvient qu'il circulait de maison en maison, avec son âne portant dans son havresac le gramophone et les 78 tours, cachés sous une botte de fourrage...

Dans un pays de tradition orale très vivace, le support oral a un impact énorme, et permet à certains de faire l'économie de l'alphabétisation : pour les émigrés et les parents éloignés, la cassette (*sharîf*) remplace souvent la lettre, et la dédicace de chansons à la radio, la carte postale. Plus récemment encore, la vidéo a envahi le marché, répondant à des besoins similaires : elle est utilisée d'une manière presque systématique pour enregistrer les festivités de mariage, qui resteront pour la famille source de fierté et de mémoire à destination des absents.

Le premier effet qu'a sur la musique l'introduction de l'enregistrement, c'est donc l'élargissement de son public à tous les niveaux : géographique, sociologique, etc. A la faveur d'une certaine démocratisation, le genre "classique" devient populaire dans de nouvelles couches de la population qui n'y avaient pas accès auparavant; simultanément, certains genres "populaires" et régionaux se répandent soudainement comme une trainée de poudre, comme aujourd'hui le style *lahjî* qui supprime chez les jeunes de Sanaa des rythmes de danse plus anciens, sans doute parce qu'il est plus syncopé et qu'il permet un plus grand défoilement du corps. D'autre part, dans la vie quotidienne (à la maison, au travail, dans la voiture), la cassette remplace souvent les chants de travail traditionnels, et ce d'autant plus brusquement qu'elle véhicule des styles musicaux étrangers.

L'extraordinaire popularité de la cassette tient peut-être aussi au fait qu'elle permet de contourner certains interdits sociaux : car après tout, elle a

permis d'une manière inédite à un large public féminin d'assister, - indirectement - à des performances musicales masculines; et, dans une moindre mesure, des chanteuses ont pu, elles aussi, faire partager leur talent au public masculin sans interactions compromettantes. Dans des familles rigoristes, la cassette est souvent tolérée là où la présence d'un artiste en chair et en os ne l'aurait pas été, dans les mariages, par exemple.

Pour la carrière du *fannân*, elle revêt une importance toute particulière :

Il y a dans chaque échoppe des milliers d'heures d'enregistrements, reproduits de façon artisanale, et représentant des dizaines, voire des centaines d'artistes. Cette profusion n'a d'égal que la ferveur de l'attroupement des clients mélomanes autour du petit comptoir. En même temps qu'une technique facilement manipulable, la cassette fournit au musicien la mesure de sa popularité et permet la constitution de réseaux de fans, jouant spontanément le rôle d'un hit parade local; ainsi, chacun a conscience d'appartenir à un espace de création où il se distingue par son style et où le défaut le plus souvent épinglé est "d'imiter les autres".

Mais parce qu'elle représente un marché parallèle et sauvage, la cassette reste une source de revenu très aléatoire pour l'artiste, qui se trouve plus souvent en être la victime que le bénéficiaire : l'Etat n'a pas les moyens de faire respecter les droits d'auteur, le *fannân* reste une star aux pieds d'argile...

2) Intervention de l'Etat et télévision

Elle est d'autant plus décisive que l'Etat est dans une phase active de construction, et que la chanson est pour lui un facteur de légitimation non négligeable. Cette intervention a en général pour résultat d'encourager des jeunes artistes qui sont soumis, par leurs études à l'étranger, à une certaine acculturation; celle-ci est, plus qu'ailleurs, le prix de la modernisation, qui tend à s'opérer au détriment de la musique traditionnelle. Cependant, même un musicien traditionnel y trouve parfois son compte, moins pour un soutien financier, qui reste modeste, que pour la caution symbolique qui l'accompagne : son nouveau statut d'artiste engagé dans la construction nationale consacre son utilité sociale et fait oublier son statut passé d'amuseur.

"L'engagement" de l'artiste s'exprime notamment dans les soirées (*hafalât sâhira*) organisées chaque année pour les festivités anniversaires de la Révolution, soirées publiques où alternent lectures de poésie, danses traditionnelles, discours patriotiques et hymnes orchestrés d'une manière moderne (16). Actuellement, seul l'Etat a les moyens matériels pour permettre à un chanteur d'enregistrer avec l'accompagnement d'un orchestre de quelque ampleur; ceci représente une force d'attraction considérable étant donnée l'influence croissante des chanteurs moyen-orientaux accompagnés d'une grande formation; ainsi, des chanteurs religieux

envisagent-ils actuellement de monter un chœur accompagné d'instruments, une grande première au Yémen.

La radio et la télévision, comme organes de l'Etat, ont souvent amplifié ces facteurs de changement : en faisant dans leurs programmes une grande part à la chanson, traditionnelle ou moderne, elles ont puissamment ancré leur popularité dans les foyers; la télévision est devenue, pour un nombre croissant de séances de *qat*, une nécessité absolue :

Feuilletons égyptiens et chanteurs yéménites, en distrayant l'assistance, décuplent le pouvoir onirique du *qat*. Il n'est pas jusqu'à l'image qui ne contribue à démocratiser le plaisir musical : l'artiste est souvent présenté sur fond de paysages de montagnes du Yémen, illustrant l'imaginaire bucolique de la chanson; ce faisant, le petit écran offre aux habitants des villes qui n'ont pas de jardin un substitut à l'ancienne habitude des mélomanes aristocrates d'admirer un paysage naturel tout en écoutant le chanteur... Plus encore, la télévision et la radio contribuent à susciter l'émergence de nouveaux modes de vie : elles servent de bruit de fond à ces cafés ou clubs (*nâdî*) où les jeunes peuvent occuper leurs après-midi, à la manière moyen-orientale, à des jeux de société, et sans avoir à consommer du *qat*.

C'est donc un tableau contrasté qui se dessine ici à grands traits : les moyens de communication de masse sont adoptés de manière sélective, en fonction des structures familiales et patriarcales de la société, qu'elles bouleversent finalement assez peu. "Le concert" privé reste la norme; si la radio, la télévision, et surtout la cassette et la vidéo sont adoptées avec empressement, c'est à l'évidence parce qu'elles satisfont la consommation en famille ou en privé, à l'écart du qu'en-dira-t-on; alors que des phénomènes plus publics comme le concert en salle, le cinéma ou le théâtre ne soulèvent encore que peu d'enthousiasmes (17). Même l'Etat s'adapte à ces exigences de la structure sociale puisqu'il s'investit en priorité dans la télévision et dans la radio. On peut prédire cependant qu'à long terme, son action, conjuguée à celles d'influences commerciales étrangères, aura un effet puissant sur la culture musicale des créateurs, et sur les habitudes des mélomanes.

C. L'adaptation des musiciens

Pour "le chanteur" qui, en quelques années, a été promu "artiste", toutes ces nouvelles possibilités sont autant de défis : il s'agit pour lui d'en tirer le meilleur profit, esthétique et professionnel, tout en restant au diapason des pesanteurs et des normes de son milieu social, ce qui peut s'avérer parfois difficile à concilier.

Lors d'une consultation récente sur la licéité de la musique du point de vue religieux, le *mufti* de la République répondit que celle-ci n'encourait en principe aucune réprobation, à condition qu'elle ne

provoque pas la *fitna*, mot qui a un double sens : à la fois "attrait, séduction", et "désordre"; or la question se pose souvent de savoir où finit l'attrait et où commence le désordre; et le débat se renouvelle chaque fois que l'adoption d'une nouvelle technique remet en cause une des facettes de l'édifice moral construit dans la conscience - ou l'inconscient - de chacun. Ainsi on raconte que, lorsqu'un chanteur fameux apparut pour la première fois sur le petit écran, un téléspectateur ombrageux l'accusa de faire, tout en chantant, des clins d'oeil à son épouse...

Si le passage à la télévision est devenu indispensable pour un jeune chanteur qui veut percer, il reste tabou pour beaucoup de musiciens traditionnels, et parmi les meilleurs. Et dès avant l'apparition de la télévision (vers la fin des années soixante-dix), l'enregistrement sonore posait déjà problème. D'une part l'esthétique "spontanéiste" que nous avons décrite fait de la reproduction du son électromagnétique une image figée d'un art qui, idéalement, est différent à chaque exécution, comme l'est chaque instant du temps vécu. Mais plus profondément peut-être, l'enregistrement, au même titre que la photographie, est une image de soi, un double, dont la nature sonore ne diminue pas le caractère incontrôlable; son pouvoir involontaire de séduction expose son propriétaire à la jalousie, au mauvais oeil (*'ayn*), ou à la perte de l'honneur, comparé alors à un "miroir brisé à jamais".

Un musicien célèbre avait le défaut de ne jamais chanter sans s'ennivrer; un jour, il décida d'abandonner et le vin et le chant, et devint religieux; il essaya de retirer des circuits commerciaux ses enregistrements qu'il considérait *a posteriori* comme indignes, mais en vain.

Beaucoup de musiciens semblent ainsi avoir commencé à enregistrer à leur corps défendant, ou c'est du moins l'impression qu'ils veulent donner : si la popularité est toujours désirable pour un artiste, au Yémen elle est d'autant plus honorable qu'on fait mine de ne pas la rechercher, voire de la refuser.

A 40 ans, 'Ali est le dernier représentant d'une lignée de musiciens amateurs, appartenant à une famille de descendants du Prophète (*sâdâh*) engagée dans le commerce; il a derrière lui vingt-cinq ans de pratique musicale intensive, et possède en outre une belle voix et une technique de luth très originale. Considéré par beaucoup de connaisseurs comme l'un des seuls détenteurs authentiques de la tradition de Sanaa, il ne joue jamais en public, et rarement en famille; aucune cassette de lui ne circule, et même les initiés rêvent de pouvoir l'écouter. Il vit de ses rentes et occupe un modeste emploi de bureau.

Pour ce type de raisons, la commercialisation est amenée à profiter beaucoup plus à des musiciens de couches populaires, moins à cheval sur leur

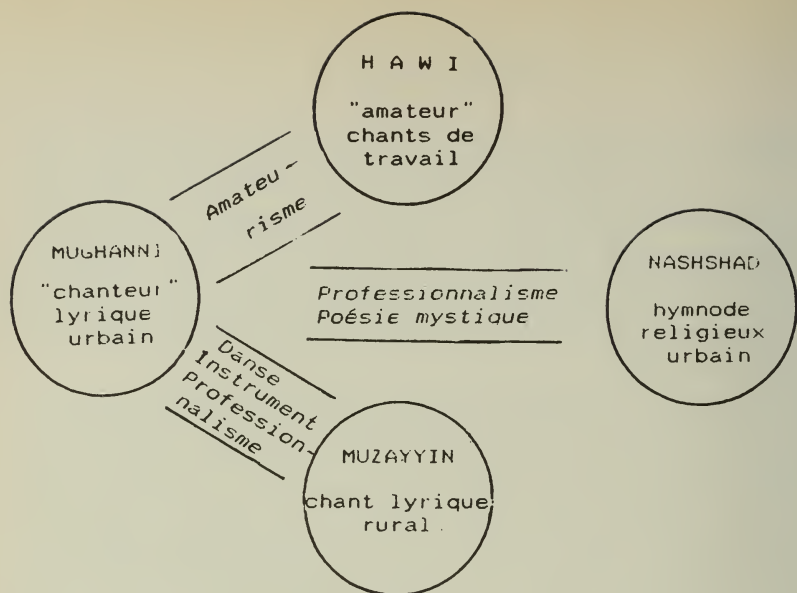
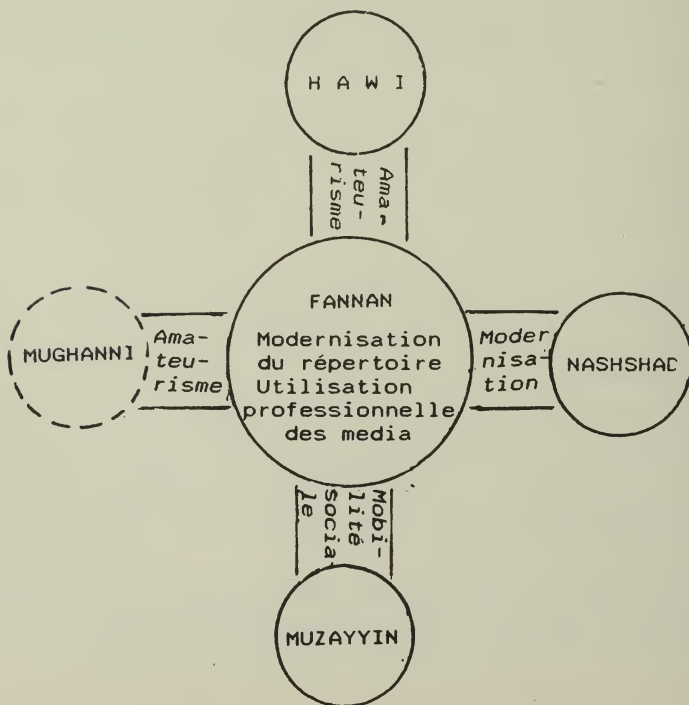


Fig. 1 : L'espace musical traditionnel.

Fig. 2 : L'espace musical contemporain.



honneur, et pour qui le show business pose moins de problèmes éthiques; les nouveaux modèles comme celui de la star sont plus vite adoptés et exploités par des jeunes de milieu modeste, sur lesquels ils exercent une influence considérable.

Husayn, fils d'un petit artisan de province, est monté à la capitale très jeune pour échapper aux réticences de son père, qui lui prédisait que "le luth ne lui apporterait que de la misère". Après avoir appris tout seul à jouer en écoutant des cassettes, il est devenu instrumentiste dans l'orchestre national; à moins de trente ans, il a une véritable "vie d'artiste", touchant un petit salaire de l'Etat et des cachets dans les mariages.

Entre ces deux extrêmes, toutes sortes de nuances d'attitudes existent vis-à-vis du professionnalisme; celle qui semble la plus courante chez les musiciens qui ont opté pour les media est de revendiquer le salaire qu'ils touchent de l'Etat et leurs droits sur les cassettes commercialisées, mais de ne jamais demander de cachet pour leurs prestations dans les mariages. Mais un tel choix peut se révéler fragile:

Il y a quelques années, un musicien célèbre qui était devenu malade à la fin de sa vie, se trouva totalement démuné sur le plan matériel : il n'avait nullement profité de sa carrière pour faire fortune et assurer ses vieux jours...

D'autres au contraire, refusent avec passion les media, mais vivent bel et bien de leur art, en le reconnaissant plus ou moins :

"Pour un mariage, je ne demande pas d'argent, dit un musicien, mais si, après la fête, on me fait un cadeau, je ne peux pas le refuser". Or il s'avère que le cadeau est souvent une somme d'argent, ou un objet somptueux.

Dans la plupart des cas, le musicien conserve donc le souci de ne pas apparaître comme vendant son talent. Ce souci est bien illustré par son exigence d'un public qui soit à la hauteur de la qualité émotionnelle de son art ("pour que la chanson aille du coeur au coeur"), exigence incarnée par ailleurs dans les règles de la séance musicale que nous avons déjà décrites: autant qu'une qualité esthétique, il s'agit d'un idéal qui lui permet de défendre son rang et son honneur, en signifiant à son public qu'il ne lui est pas soumis sur le plan social (18).

Ainsi, le nouveau compromis entre la popularité croissante de la musique et les normes de la société yéménite semble plus être le résultat d'un contournement des valeurs anciennes que d'un conflit ouvert avec elles; de même que les mass media se sont adaptées aux structures familiales, le nouveau statut de "l'artiste" (*fannân*) tend à se juxtaposer à l'ancien statut de "chanteur" (*mughannî*), plus qu'il ne s'y substitue. Promu par la commercialisation, les moyens de communication de masse, mais aussi par les efforts de

l'Etat, il n'a cependant pas encore atteint en profondeur la sphère familiale, tribale ou de quartier du musicien, où celui-ci, souvent en accord avec sa propre stratégie, continue à être considéré comme un amateur (*hâwî*). Cette force d'inertie des structures sociales est bien illustrée par une critique souvent adressée aux jeunes artistes :

"Aujourd'hui, le chant est devenu du simple commerce! Auparavant, on chantait avec son cœur (19)!" Curieusement, le souvenir des jours anciens où la musique était prohibée se transforme en celui, nostalgique, d'un Age d'Or où "l'écoute avait d'autant plus de goût qu'elle était interdite; on écoutait en cachette, on mettait des coussins aux fenêtres pour que les voisins n'entendent pas..."

Nul doute que le chanteur lyrique yéménite se trouve placé devant un choix culturel difficile, car il est au centre des compromis évoqués plus haut : certes l'irruption du modèle prestigieux du *fannân* moyen-oriental introduit une rupture décisive dans la structure traditionnelle de l'espace musical yéménite; ce faisant, elle le libère de la crainte de retomber dans le statut dégradant du passé; en outre, une certaine laïcisation le rend indépendant des modèles religieux; son répertoire prend une place centrale dans la société, en intégrant des éléments variés et en exerçant sur les autres genres une influence croissante, notamment grâce au prestige des media (Fig. 2). Cependant, la marche vers le nouveau statut de *fannân*, fascinant comme une étoile, reste plus lente que ne le fait penser la fortune du mot; elle ne se réalise totalement que chez quelques uns, et à quel prix culturel...?

Attachement à l'ethos de la musique traditionnelle et au milieu social où elle est prise, anarchie du marché commercial, intervention encore naissante de l'Etat, le *fannân* yéménite est loin de pouvoir satisfaire aux exigences du professionnalisme à l'occidentale, et de pouvoir profiter de tous ses avantages. Il reste en partie prisonnier du dilemme de ses prédécesseurs. C'est à ce prix qu'il conserve la rare jouissance de ce jardin intime qu'est le concert traditionnel de Sanaa.

Notes

1. Cet obscurantisme est, sans doute, en partie responsable de la disparition soudaine du luth yéménite (à quatre doubles cordes), supplanté ensuite par le luth moyen-oriental.

2. Nous laisserons à une autre occasion l'analyse des formes du répertoire, auxquelles il ne sera fait ici que quelques allusions.

3. La jurisprudence shiite serait en général plus défavorable à la musique que son homologue sunnite (During, 1986 : 151); pour évaluer la spécificité du zaydisme sur cette question (qui reste en suspens), on peut se reporter à un manuel de *hisba* zaydite du IX^e siècle, édité et résumé en anglais par R.B.Serjeant (1953), et la bibliographie citée par l'auteur.

Statut du musicien

4. Ceci est un trait qui a été remarqué ailleurs dans la culture arabe (cf. G. Grandguillaume, 1985 : 170-171).

5. Un auteur fait remarquer que cette association (entre la musique et son pouvoir érotique) "est moins un facteur formellement reconnu qu'un élément qui opérerait principalement à un niveau subconscient, en raison des aspects irrationnels résultant de nombreux tabous associés à la sexualité" (Wright, 1979, cité par During, 1986 : 146).

6. Idées qui ont existé ailleurs, par exemple chez Platon, en Chine antique, chez les Pères de l'Eglise.

7. L'association du jeu des instruments à vent et des métiers de barbier et circonciseur est certainement très ancienne en Islam; on la retrouve notamment en Afghanistan (Sakata, 1976 : 5).

8. Le prophète Mohammad aurait recommandé de s'inspirer de ce type de mélodies pour la psalmodie du Qoran (Nelson, 1985 : 179).

9. A l'inverse des *nashshâd*, qui ont leur association professionnelle, qui fixe notamment les prix des prestations.

10. Sauf peut-être la dynastie des Rasoulides, qui régnèrent à Ta'izz et à Zabîd du XIII^e au XV^e siècles.

11. Ceci peut paraître relativement plausible dans la mesure où la musique d'art yéménite ne comporte pas de théorie écrite ni de théorie mathématique.

12. Une attitude analogue existe dans beaucoup d'autres catégories sociales, notamment chez les paysans, qui se refusent à commercialiser directement leur récolte; un intermédiaire leur évite de se "salir les mains" avec l'argent.

13. L. Sakata avait désigné une catégorie similaire de musiciens afghans comme des "non-musiciens" (1976 : 13).

14. Il faudrait consacrer une recherche spécifique aux rôles respectifs de Sanaa et d'Aden dans l'évolution de la musique yéménite au XX^e siècle.

15. Cette publicité n'est pas nouvelle en soi, elle est au contraire tout-à-fait conforme à la *sunna* du Prophète pour qui il n'y avait pas de mariage digne de ce nom sans "frapper le tambour".

16. Le premier à avoir illustré cette figure du chanteur engagé fut le grand 'Ali al Anisi (m. 1980), qui composa l'hymne national.

17. Il y a à Sanaa quatre salles de cinéma pour 400 000 habitants.

18. Le contraste entre le bas statut du musicien et l'importance qui lui est accordée en tant que personne semble être un trait saillant du professionnalisme musical dans le monde entier (Merriam, 1964 : 37).

19. (S.A.) : 1985.

Références bibliographiques

BOURDIEU P., 1984, *Questions de sociologie*, Paris.

CATON Steve, 1984, *Tribal Poetry as Political Rhetoric in Khawlan (Yemen)*, Chicago (Ph.D.).

- DURING Jean, 1986, "Musique et mystique en Iran", Paris (Thèse d'Etat).
- GERHOLM Tomas, 1977, *Market, Mosque and Mafraj, Social Inequality in a Yemeni Town*, Stockholm.
- GRANDGUILLAUME Gilbert, 1985, "Père subverti, langage interdit", Le langage pris dans les mots, *Peuples Méditerranéens*, n°33., oct.-déc., pp.163-182.
- MERMIER Franck, 1988, "Les souks de Sanaa et la société citadine", Doctorat EHESS, Paris.
- MERRIAM Alan P., 1964, *The Anthropology of Music*, Northwestern Un. Press.
- MURSHID NAJI, Mohammad, 1983, *Al ghinâ al yamânî al qadîm wa mashâhirûhu* ("Le chant yéménite ancien et ses représentants célèbres"), Kuwait.
- NELSON Kristina, 1985, *The Art of Reciting the Qoran*, Austin, Texas.
- RACY Ali Jihad, 1981, "Music in Contemporary Cairo, a Comparative Overview", *Asian Music* XIII-1, pp. 4-25.
- ROSOLATO Guy, 1982, "L'écoute musicale comme méditation", *Psychanalyse et musique*, Paris.
- RUDAYNI 'Abdullah, 1987, Interview in quotidien *Al Thawra*, 11.9.87, p. 10.
- (S.A.), 1985, "Hiwâr fannî bayna al qadîm wa-lhadîth", *Adwâ al Yaman*, décembre ("Dialogue artistique entre l'ancien et le nouveau").
- SAKATA Lorraine H., 1976, "The Concept of Musician in three Persian Speaking Areas of Afghanistan", *Asian Music*, VIII-1.
- SERJEANT R.B., 1953, "A Zaydi manual of hisbah of the 3rd century", *Revista degli Studi. Orientali*, XXVIII, Roma. Réédité in *Studies in Arabian history and civilisation* (1981, London).
- SHAMI Ahmad al, 1974, *Fann al adab al yamani* ("L'art littéraire yéménite"), Bayrût.
- WEIR Sheila, 1985, *Qat in Yemen*, British Museum Publishers.

KEEPING THE IMAM'S PEACE :

A response to tribal disorder in the late 1950s

Paul DRESCH

Relations between Imams and the tribes of Upper Yemen before 1962 are fairly well understood in outline (see e.g. Serjeant 1977, 1982, Dresch 1984, in press b). However, the details of how Imams maintained order in the area, on the occasions they did so, remain obscure. This is largely because our historical sources for most periods are written from an Imamic point of view. They present a somewhat formalised interpretation of events, in which Imams promote Islamic law and tribes either acquiesce or are denounced as "followers of the *tāghûr*" (cf. Qur'ân II.257, IV.51, 60, V.60, XVI.36). In recent decades an anti-Imamic literature has arisen (e.g. al-Shamâhî, 1972, al-Baraddûnî, 1983) in which tribes are either for or against the nascent republic. Again little detail is given. Documentary evidence is therefore of more than usual importance.

In the present paper I discuss a single, though rather lengthy, document that describes the intervention of the Imam's regular army to stop a small tribal conflict. The case is of historical interest in that it occurred late in 1958, some six months before imam Ahmad went to Rome on his famous medical visit and affairs were left in charge of his son, al-Badr Muhammad. Already, at the time the document was drawn up, al-Badr was running much of the business of state (Wenner 1967: 122, Peterson 1982: 83). Many of the names in the document will be familiar to those with an interest in Yemeni political history. Furthermore, the means by which government intervenes in tribal disputes have in many respects not changed since Imamic times.

The ethnographic interest of the piece will, I hope, emerge from the notes I have added to explain the text. These are placed after each section. As with any text, much that the non-native reader might wish to know at the beginning (as background) comes to light only later on; but we should beware of assuming that some standard "native reader" exists whose starting point is always the opposite of ours, and for whom all the details we discover at the end are known at the outset. The text has its own narrative sequence. As with any legal judgement, its apparent reportage is at the same time the imposition of order. The "background" (who speaks for whom in each tribal section, what happened between one tribe and another last year or the year before) would not be known to most tribesmen in the definitive form it takes here. To give all the details at the outset would be to give the document itself a quite bogus appearance of inevitability and of expressing shared knowledge. The necessary contextual information is therefore kept here to a minimum.

Context: Islamic law and tribal custom

From an early date the Zaydi tradition in Yemen promoted a rhetorical opposition between Islamic law (*sharī'ah*) and tribal custom (*'urf*), often condemning the latter as the Qur'ānic *tāghūt* (Rossi 1948, Rathjens 1951 Serjeant 1982, Dresch 1984). The first appearance of Zaydi history is thus of two incompatible legal codes, between which is fought an endless war. Mundy has shown how ambiguous is actual practice in the vital area of inheritance (Mundy 1979). In the more public sphere of, for example, authority over markets practice is just as ambiguous; indeed the rule of Islamic law was established on occasion by co-opting precisely the forms of tribal custom (Dresch in press a).

In the present case the same is true. The confirmation of the proceedings by the Crown Prince al-Badr (below) affirms that "the law of God is established" (*sharī'at allāh qā'imah*); but the means to attain this end are standard parts of tribal usage, obliquely recognised as such. In the notes to the text I shall point out where this is so and briefly explain how tribal practice is usually understood by tribesmen themselves.

Context: the tribes

The two tribes (*qubul* or *qabā'il* pl. of *qabīlah*) which are at odds here are Khārīf and 'Iyāl Surayh. The first belongs to Hāshīd and the second to Bakīl, the two great "wings" of Hamdān. Khārīf's territory extends along the eastern side of al-Bawn (the intermontane plain where Raydah and 'Amrān lie), including part of the flat-land and the adjoining mountain slopes from about the latitude of Jabal Dayn in the south to Zafār Dhībīn in the north. 'Iyāl Surayh's territory consists of two wide areas (the northern part of the plain

adjacent to Ghûlat 'Ajîb and the southern part near 'Amrân, extending westward toward Thulâ) which are connected by a narrow corridor at Raydah. Khârîf and 'Iyâl Surayh have a long common border.

The territory of a tribe usually comprises one contiguous bloc. However, the point on the common border where the two tribes in question came to blows (al-Manjidah, next to the present German experimental farm) is a Khârîfî village separated from the rest of Khârîf by a narrow strip of 'Iyâl Surayh's territory: a hundred or two hundred meters perhaps. There is a local tradition that al-Manjidah once belonged to 'Iyâl Surayh and joined Khârîf by a pact of "brotherhood" (cf. Sabrah 1972: 121, Dresch: 1986), just as al-Hâ'it of 'Iyâl Surayh is supposed once to have been Khârîfî. The two tribes were at serious odds in the 1920s (Zabârah 1956: III/76). They have had numerous disputes in more recent years.

The tribesmen are farmers. In the area of al-Bawn the members of one tribe may own arable land (*mâl* pl. *amwâl*, "wealth") within the borders of another tribe. But even if arable land adjacent to the border is purchased by men from one tribe within the territory of the other, the border itself remains fixed. Such land, which can be acquired by inheritance through marriage or by purchase, is one of the main points of contention in the case at hand.

Arable land is privately owned, not held in common by a village or tribe, but a man whose land is attacked can call on his fellow villagers or tribesmen for support. Land within the borders of a tribe forms part of that tribe's territory. On the defence of territory depends the tribe's honour (Rossi 1948:19), in which its members all share. Any attack on the borders is an insult to the tribe, for which in customary law amends are due. On the other hand, if one has no war-like intent or appearance, a tribesman is always free to enter another tribe's territory unless relations between his tribe and the other have been formally severed. So, for example, when people from Bayt al-Muntasir of 'Iyâl Surayh bought land within the borders of al-Manjidah of Khârîf they had right of access to it but no right to occupy it in warlike array.

Most of the document, including the long introductory sections, is in the hand of the Imam's army commander, Sharîf Muhammad Dumayn. For details on the regular army and its organisation the reader is referred to Zabârah 1956: III/13-14, Nâî 1977 and 'Inân 1983. The document has been divided into sections for ease of reference. The original was written on both sides of a scroll about 120 cms. long.

Texts 1, 2

In the name of God the compassionate and merciful, may God strengthen our lord the Commander of the Faithful, al-Nâsir li-Dîn (i.e. Imam Ahmad), and fortify and support his strong and faithful Crown Prince. Amen.

1. When war broke out and disorder arose between Bayt al Muntasir and 'Iyâl Surayh (on the one hand) and the people of al-Manjidah and Khârif (on the other) on 12 Rabî' al-Awwal 1378 (26 September 1958) over the well-known farm-land called al-Qahfâfi, which the people of Bayt al-Muntasir from 'Iyâl Surayh and the people of al-Manjidah disagree over, the noble order (al-amr al-sharîf i.e. from the Imam) was issued, God strengthen it, to go (there) with a detachment of the army, artillery and machine guns (and impose ourselves) on the two sides to maintain order in the dispute between the two parties and restrain them from any action leading to the outbreak of a general war between the two tribes which would itself increase the spilling of blood and disruption of security.

2. When we arrived with the army and the shaykhs of al-Jabal (i.e. 'Iyâl Yazîd) and 'Amrân the war was halted and the combatants withdrawn (rufi' al-ratb). A truce was established between the two factions and the army was billeted (ajrâ takhtîf al-jaysh) on all of them Khârifî and Surayhî, to take hostages and slaughter-beasts (rahâ'in wa-'aqâ'ir) from both sides to be sent to the noble presence (al-maqâm al-sharîf i.e. the Imam, or in this case the Crown Prince) in San'â (1). After this and after (investigating) all the facts, we ordered the two parties to (observe) a proper truce (sulh murdî) that would cut off (i.e. ut by) all past and subsequent events and cut off every relation that might awaken disorder or prolong difference (2).

Notes

2.1. The whole process of imposing arbitration on those at odds is common to tribal and governmental practice. The gathering of a committee (*lajnah*) of neutral shâykhs is typical: and in tribal affairs one or both of the disputing parties will often agree to mediation purportedly "to honour those who attend as mediators" (*min shân wajîh al-hâdirah* or *al-wâsitah*).

The billeting of troops on the miscreants (here *takhtîf* but more usually *khattat*, cf. al-Shamâhî 1972: 313) also has its purely tribal parallel. To force a minority's assent to some general decision their fellows may impose themselves as "guests" (Chelhod 1970: 71). More generally, a committee of arbitrators with large retinues will often "sit on" two tribal parties at odds, feasting at their expense until they come to an agreement.

Hostages are conspicuously not an inter-tribal institution but were held by the Imams in great numbers (see e.g. Wenner 1967: 78-80, Peterson 1982: 76-77). Slaughter-beasts, however, are eminently part of tribal practice, being hocked in circumstances of apology, appeasement or imposition. It is amusing to see them extracted on the Imam's behalf, since sayyids so often cite them as an instance of *shirk* (associating other things with God) and thus of the tribes' reprehensible ignorance: as the beast is killed one can say to the recipient. "God's beast and yours", '*aqîrat allâh wa- aqîrat-kum* (Rossi 1948: 7).

2.2. "to cut off (put by) all ... events and cut off every relation ...", *li-qat' jamî' al-hawâdith ... wa-qat' kulli alâqah*. As Peters long ago pointed out in the

Cyrenaican case, without a debt there is no relation (Peters 1967: 267); but here the debt (the actual claim for a wrong) is itself the relation, and a relation which must be severed forthwith. The same meaning occurs frequently (see e.g. sections 12, 13, 18 below and Zabârah 1956: 3/268). It is only when the relation has been fixed in a structure of containment (sections 12, 14, 20) that it acquires the value Peters explains so well.

Text 3

The shaykhs, headmen and notables of the two tribes, Khârîfî and Surayhî (then) presented themselves. Each faction of them drew up a document (agreeing to) judgement and giving complete authorisation for whatever we might judge as a just settlement to resolve the two parties' affairs and thereby end every difference as set out in the documents for judgement and authorisation which are (now) in our hands (1). On the papers, as the two parties stipulated in the above-mentioned documents, are all their signatures (to the effect) that they are due nothing but what we judge as a settlement and that they will not reject or differ with our judgement (2). To that end we investigated the causes which led to the quarrel and to the awakening of disorder between the two tribes.

Notes

3.1. "A document (agreeing to) judgement and giving complete authorisation", *raqman bi-l-tahkîm wa-l-tafwîd al-mutlaq*. It is this document (or perhaps pair of documents) which constitutes Dumayn as an accepted arbitrator. Even with a contingent of the army at his back, he does not simply invoke his authority as the imam's emissary. Those at odds may be coerced by whatever means necessary, but they themselves must formally agree that they submit to judgement.

3.2. Note that the agreement to be "due nothing but what we judge" not only makes the result of arbitration binding, but gives the arbitrator definitional power: he can wield the shears of relevance to admit or exclude events and thus define the content of the dispute itself. This is important. See sections 4 and 13, below.

Text 4

First there was the strife between Husayn b. 'Alî al-Manjidî and Sâlih Hizâm al-Dubri from Bayt al-Muntasir in al-Tâ'if. Husayn b. 'Alî al-Manjidî inflicted a wound on Ahmad Hizâm al-Dubrî. Then, some time after that, there was Sâlih Hizâm al-Dubrî's aggression against 'Alî Sâlih Muthannâ in Mecca the Revered (1). Among the results of this were wounds to 'Alî Sâlih Muthannâ al-Manjidî. This was followed by the people of al-Manjidah stealing sheep from Bayt al-Muntasir. The sons of Shâyif al-Marrânî then required of Mabkhût Dahrân al-Manjidî that he tell them who the culprits were, but he did not specify them at all (2).

Notes

4.1. The dispute on the common border between two tribes in Yemen thus starts, arbitrarily enough, hundreds of kilometres away in Saudi Arabia. This first squabble is unexplained. It is in the nature of Yemeni tribalism (of definition by mutual contra-distinction, to be exact) that any dispute can in principle be traced back indefinitely, each episode appearing as retaliation for past wrongs. Probably the "document for judgement" from each side (section 2, above) contained far more claims than are dealt with here. The arbitrator will exclude many of these, if he can get those at odds to agree, and thus sever the proposed causal chains which would otherwise regress infinitely (section 3).

4.2. The appearance of *non sequitur* is typical - why the sheep? What does this have to do with Mecca? In fact (note 4.1) it will *always* seem as if one has "come in half way through", not only to the neutral observer but to those involved. In the present case it transpires that there has already been at least one round of arbitration (see sections 9, 15, 17). It is not that the process is endlessly repeated but that definitions of past events arrived at in one round of arbitration are selectively taken up and reworked in the new context.

Text 5

This was followed by the people of al-Manjidah taking up warlike positions (kâna.. al-tartîb). Husayn Husayn Sa 'îd al-Muntasir then ploughed the land which they (Bayt al-Muntasir) had bought from the people of al-Manjidah, inserting rifles in the cane that he brought as food for the plough oxen (1). Some of the people of al-Manjidah again took armed action (tartîb). After that Bayt al-Muntasir came out to plant on the disputed land and took armed action against al-Manjidah. The strife continued until they came out and took up positions on al-Manjidah's borders. Lastly, and this was the final incident, the people of al-Manjidah went out and offered violence by harvesting the disputed crop before it was ripe. The people of al-Manjidah and Khârîf took up positions and intimidated Bayt al-Muntasir and 'Iyâl Surayh. War broke out between the two factions.

Note

5.1. The point is that by secreting rifles in the fodder which he brought onto his personal land-holding within al-Manjidah's territory Husayn al-Muntasir violated al-Manjidah's borders. His personal weapons would be one thing, but clandestinely to bring several guns into the fields is to presume upon al-Manjidah's rights -- at least from al-Manjidah's point of view. From Bayt al-Muntasir's point of view, of course, it was only a prudent response to al-Manjidah threatening a man who was innocently tilling soil on his own property.

Text 6

Among the results of the war was the death of Muhsin 'Alī Zanzīl from the village of 'Aqabāt in 'Iyāl Surayh. There were also injuries and wounds (isābat wa-l-kawān), including a bullet in Muhammad 'Alī Muhsin al-Rubū'ī which caused an internal wound and a deep flesh wound (jā'ifah wa-mutalāhimah) because the bullet entered the front of his neck from the right side and exited above his shoulder blade; a bullet in Ḥamid Yahyā al-Rubū'ī, which entered at the top of his right thigh and exited above his knee, causing a bone wound (munaqqilah) and a deep flesh wound; a bullet in Ḥādī Husayn Hamzah al-Hā'itī, which entered above his right kidney and exited at his bottom left rib, (the distance) between the points of entry and exit being a span and two finger widths (which is the equivalent of) two internal wounds and a bone wound; and a bullet in 'Alī Husayn Sa'īd of Dhayfān in his right shoulder which caused a severe wound (fa'l jā'iz) which we reckoned at two bone wounds (1). These are the important incidents between the two parties. As for the simpler incidents that derive from them, they will be mentioned later, God willing.

Note

6.1 It is remarkable that some of these men survived to claim their own compensation. For the present purpose, however, we should note how exact the description of each wound purports to be and how detailed is the corresponding payment (section 11 below). Elaborate sets of rules exist for determining wound money (see e.g. Zabārah 1956: I/66), but no rules could specify by themselves the exactitude of actual settlements. The important thing is the *appearance* of exactitude and thus of the payments leaving no debt on either side, no matter how small. The technical terms, which are common to custom and Islamic law, will be found in, for example, Hava's dictionary, but the descriptions in *Sharh al-Azhār* (al-Murtadā 1973: 4/441 ff.) are clear.

Text 7

What we have judged as a proper settlement, in accordance with what was stipulated in the documents for judgement and authorisation which we are keeping, is on the honour of the shaykhs and notables of both parties who put their names to the documents of authorisation (1).

Note

7.1 "on the honour of...", *fi wajīh* literally "in the faces of...". In other words it is the responsibility of the shaykhs to maintain the peace and to see that payment is made. At the same time their personal honour is committed to the truce, and whoever breaks the truce thus owes them amends for the insult. This is the basis of a structure of containment, in which personal commitments are formed to prevent the spread of collective antagonism (see sections 12-14, below).

Text 8

Ahmad Hizâm al-Dubrî is to receive wound-money (arsh) of 156 riyals and a bull to close (the matter), since the wound was inflicted by someone other than his antagonist, and that is enough. What we judge for Sâlih Hizâm al-Dubrî's aggression and that of his companions in Mecca the Revered is the payment of 73 riyals wound-money and that he owes disgrace money ('ayb) of 88 riyals and a bull for the inviolability of the sacred place and of the pilgrimage (hajar al-haram wa-l-ihrâm) (1).

Note

8.1. 88 riyals and a bull is a standard 'ayb in the tribal custom of Hâshid and the westerly Bakîl tribes. What rationalisation there might be for its use by one claiming to rule in the name of Islamic law I cannot say.

The concept of *hijrah*, whereby people, places or events are elevated from the run of tribal conflict and placed under tribal protection, is well known from Upper Yemen (Serjeant 1982: 25-28, Puin 1984), a common case of *hijrah* status being that of small weekly markets (Chelhod 1976: 53, Dresch in press a). The ritual centre of the whole Islamic world seems here to be considered under the same rubric. The phrase *li-hajar al-haram wa-l-ihrâm* can be matched by several from tribal custom, such as *hajar al-bayt* (for breach of a man's house-peace) or *hajar al-bilâd* (for breach of the peace in some other tribe's territory). Normally one would expect the payment to go to the guarantors of the protected place, but here it goes to the victim (see section 17. below).

Text 9

What we judge in the matter of Bayt al-Muntasir's sheep being stolen and al-Manjidah's armed action is in agreement with the (previous) verdict of Shaykh Hamûd b. 'Alî b. Râjih and Shaykh 'Abdullâh Hizâm al-Sa'r, with the (additional) payment of what is now judged. What we judge for Bayt al-Muntasir's action against the crops and the armed action by them and by 'Iyâl Surayh on al-Manjidah's borders in Khârif is three bulls for their crossing the border by arms, which is to honour the borders (tashrifan li-l-hudûd) (1).

Note

9.1. Crossing another tribe's borders in warlike fashion without that tribe's permission is an assault on their "inviolability of territory" or *hurmat al-watan* (cf. Rossi 1948: 19). Payment of compensation is common (see e.g. Chelhod 1976: 72-74) but there is no set rate in tribal custom. Note that the three bulls demanded from 'Iyâl Surayh for this offence are balanced by three bulls from Khârif for their own offences, each payment being made from one tribe to the other, just as the 1,000 riyals blood-money from Khârif is balanced by 1,000 riyals to Khârif for dropping their claims to land (section 10, below). It is in the

nature of exchange, of course, that one cannot simply cancel the debts: the reciprocal payments must be made for honour's sake, even if the result is void in terms of monetary gain.

Text 10

What we judge for the outbreak of war in the final incident and the people of al-Manjidah going out to destroy the crops before they were ripe and Khârif's armed action is three bulls. What we judge in (the matter of) the disputed land is that al-Manjidah and those of them claiming rights of pre-emption be paid 1.000 riyals as costs and in consideration of their dropping their claim to pre-emptive rights (al-shafâ') (1). They are also due five bulls, three of which go to Khârif for waiving their demands and dropping every claim with a view to making peace between the two tribes, Khârifî and Surayhî, after the occurrence of this difference.

Note

10.1. This is the first we hear of the status of the farm-land around which so much of the trouble plainly turns. As becomes clear later (section 16), the right of first refusal on this land is claimed for minors from a family of al Manjidah. If this claim were upheld, those from Bayt al-Muntasir who had bought the land would be required to cede it in return for the sum originally paid.

In the area we are dealing with one cannot in customary law, any more than in Islamic law, invoke shared tribal membership (*juwârah*, cf. Dostal 1974: 10) to overturn pre-emption that derives from kinship, proximity of land holdings or shared run-off. It is individual rights which are at issue, although backed by collective threats.

The riyals in question are silver "French" riyals (Maria Therasas), and the sums involved are thus large.

Text 11

What we judge for the kin and legatees (awliyâ al-dam wa-wirthat-hu) of the dead man, Muhsin 'Alî Zanzîl of the people of 'Aqabât, is 1.000 riyals and two bulls from Khârif; one bull for the burial and one for accepting the blood money (1). That is an end of it. Muhammad 'Ali al-Rubû'î is due his wound money, for an internal wound and a flesh wound, of 271 riyals plus a quarter and one half of one eighth, and a bull for accepting the wound-money and to placate people (li-qublân al-arsh wa-mutâyabat al-nufûs) (2). Hamîd Yahya al-Rubû'î is due 71 riyals and a quarter and half of one eighth as wound-money, and a bull for accepting the blood-money and to placate people. Hâdî Husayn Hamzah al-Hâ'iti for two internal wounds and a bone wound is due 573 riyals and a quarter and an eighth and one half of an eighth, and one bull for accepting the wound-money and to placate people. 'Alî Husayn Sa'îd of Dhayfân is due wound-money of 119 riyals less one eighth (of a riyal). We

also judge for the wound's extending further and for the danger therefrom (li-ittisâ' al-jirâh wa-khatar-hu) 163 riyals and a bull for accepting the wound-money and to placate people, considering the possibility of the harm spreading and of part of (the use of) the hand being lost (li-rubbamâ tahsul sarâya wa-yanqus min-hâ ba'd a'dâ' âl-yad).

Notes

11.1. "One bull for the burial and one for accepting the blood-money", *thawr li-l-dafn wa-thawr li-qublân al-diyah*. Both are given by the culprit's people to appease the victim's. The bull for the burial is not, *pace* Chelhod (1976:74), given by the victim's people to the culprit's: that would be self-contradictory.

11.2. A standard phrase (cf. al-Sayâghî 1978:77), although I am not altogether content with this translation. Computation by halves, quarters and eighths is not limited to questions of blood-money. All sorts of calculations are still done in this way, which was facilitated in the Imam's day by there being 40 *buqshahs* to the riyal.

Text 12

This is what we have judged, in accordance with the documents of judgement and complete authorisation, to make peace between the two factions and to cut off all relations between them that might lead to difference. We have drawn up this settlement (to be carried out) on the honour of the shaykhs and headmen whose names are listed in the above-mentioned documents and on the honour of the guarantors and secondary guarantors (al-dumanâ' wa-l-rudûm) for the two factions (1). For Khârif: Hamîd b. Husayn al-Ahmar and 'Abdullâh b. Husayn al-Ahmar. For 'Iyâl Surayh: Yahyâ Râjih b. Râjih and Hamîd 'Alî b. Râjih.

Note

12.1. Guarantors (*dumanâ'*) are usually drawn from the parties at odds or from their close relatives within the tribal system. They are directly answerable for the behaviour of the disputing parties (note 7.1). Secondary guarantors (*rudamâ'* or *rudûm*) are answerable for the behaviour of the guarantors, and the guarantors can also call on them for support against their own recalcitrant charges. Each guarantor and secondary guarantor makes a personal commitment to uphold the peace, and is owed amends for any breach. On the other hand, if he himself fails to act against wrong-doers in his charge, he owes amends to his fellow guarantors.

These personal ties between the guarantors themselves and of each of them to his charges form a structure of containment. Relations between those at odds are "cut off". The disputing parties must instead communicate only through their respective guarantors, whose mutual commitments displace the original relation of antagonism.

Text 13

As for what each faction claims from the other for trivial events which are completely evident, such as (violation of) grazing, damage to certain crops, taking crops which had been harvested and so forth, we judge that both parties should waive their claims (ra'aynâ fî dhâlik al-tasâmah min al-tarafayn). These events should be taken as equivalent (i.e. tit for tat) and (the claims from them) as being satisfied by what is here written to resolve the matter and to sever every relation between the two factions. Neither faction retains against the other any right, claim or demand .

Text 14.

Whoever after this commits aggression or causes any damage will have shamed the honour of the shaykhs and notables of both parties, as he will have shamed the honour of the guarantors and secondary guarantors. We (hereby) judge that if any aggressive action is undertaken after this by one faction against the other -- which God forbid --, then the aggressor shall pay a fine of 10,000 riyals to the Public Treasury (Bayt-al-Mâl) and his houses shall be destroyed. This is what we have decided (1). Written Rabî'Thânî 1378.

Note

14.1. Dumayn is here doing what any tribal arbitrator would attempt. He confirms that any future breach of the peace is an insult to the guarantors, who would be owed amends, and an insult to himself, for which he too would be due payment. The only difference from an ordinary tribal case is that the arbitrator's conditional fine goes to the Treasury instead of to him. All of the text so far is in the hand of Sharîf Muhammad Dumayn. There now follows a section by the *hâkim* (judge) of 'Amrân, 'Alî b. Muhammad b. Ibrâhîm, in a more elevated style and in a script which, although of a rather beautiful italic appearance, is sometimes hard to read. Most of it simply records payment of the compensation.

Text 15

After praise to God and blessings and peace on our Lord, Muhammad the Chosen, and on his kin the people of good faith and purity: after what has been written herein pursuant to proxy and to acceptance of what may be decided by the authorised representatives, the great prince Muhammad b. al-Husayn al-Dumayn, the governor ('âmil) of Arhab, Mawlî 'Abd al-Rahmân Muhammad al-Madânî, and Mawlî Ahmad b. al-Hasan al-Mahdî, the dead man's relatives and the people wounded were ordered to present themselves or their authorised trustees to collect what had been assigned them.

The dead man's son, Mujallî b. 'Alî Muhsin Zanbîl, attended on his own behalf, and Shaykh 'Alî b. 'Alî 'A'id al-Hâ'itî attended as the authorised trustee of the dead man's daughter, the good-wife Hâkimah, and of the dead man's wife, the good-wife Azîzah bint Hizâm Mujallî, and of Hâdî b. Husayn Hamzah

al-Hâ'itî Shaykh Sharâh al-Rubû'î (attended) as authorised trustee of Muhammad 'Alî Muhsin al-Rubû'î and Hamîd b. Yahyâ b. 'Alî Muhsin al-Rubû'î Hajj Muhammad Muhammad Sa'îd Sâlih al-Dhayfânî attended as trustee for 'Alî Husayn Sa'îd al-Dhayfânî. Then Alî b. 'Alî 'A'id al-Hâ'itî accepted from the people of al-Manjidah and Khârif 1.000 riyals as the blood-money of Muhsin Alî Zanbîl Mujallî and 573 riyals plus a quarter and an eighth and a half of one eighth. He also accepted 44 riyals as judgement for the sheep stealing and armed action, which is what was (previously) judged by Shaykh Hamûd Râjih and Shaykh 'Abdullâh al-Sa'r.

Text 16.

Hajj Muqbil Sharâh accepted 342 riyals plus a half and an eighth in respect of wound-money for Muhammad 'Alî al-Rubû'î and Hamîd Yahyâ al-Rubû'î. Alî Dahhân al-Manjidî and Shaykh Ahmad Hamûd Hurmal also attended and accepted 1.000 riyals in respect of the request to cede the right of pre-emption claimed for the minors, 'Alî Dahhân and Ahmad Dahhân b. Yahyâ, Ahmad Nâsir, Husayn Yahyâ, Muqbil b. 'Alî, Sa'îd Mabkhût, Ahmad Ahmad Sâlih and others, both boys and girls. This is for the stretch of farm-land in al-Qahfâfî which Bayt al-Muntasir bought from the people of al-Manjidah, as detailed in the passages written in the ledger of judgements at the 'Amrân court. (They drop their claim) in order to assure the benefit of the minors in particular and of people generally in Khârif and 'Iyâl Surayh, to end dissension and blood-shed and to quiet the mass of people. The benefit is plain at law (al-maslahah zâhiratan shar'an), considering that the minors' ownership is not confirmed by legal proof (ma'a ann mulk al-sughâr lam yuthbat bi-bayyinah shar'iyyah) (1).

Note

16.1. The judge's point is that if the minors' claim were pursued, they would at best be in for a long legal struggle and it is therefore best to settle. Usually "a traditional *sharî'ah* law suit did not so much promise an enforceable decision as threaten the gradual ruin of the contending parties" (Mundy 1979:174). The judge here combines prudence and humanity with a point of law: that of "public interest" (*maslahah*) demanding attention to the spirit of the law rather than to its letter.

Text 17

Ahmad Hamûd Hurmal came and accepted 29 riyals in respect of the judgement passed by Shaykh Hamûd Râjih and Abdullâh al-Sa'r. 'Alî Sâlih Muthannâ al-Manjidî attended and received 73 riyals wound-money for the wounds inflicted on him by al-Dubrî in Mecca the Revered. He also received the 88 riyals which the authorised persons (i.e. Dumayn et al.) judged for violation of God's inviolate house (hurmatan li-bayt allâh al-harâm). Also Shaykh 'Alî 'Alî 'A'id al-Hâ'itî accepted 154 riyals as wound-money for

Ahmad Hizâm al-Dubrî, in accordance with his trusteeship, for the wounds inflicted on al-Dubrî by Husayn Alî al-Manjidî in al-Tâ'if.

Text 18.

This completes what is due to both factions as wound-money blood-money and other (payments) in accordance with their division above. This is the severance of every relation (hâdhâ inqata'at kulli 'alâqah) and resolves the matter. No one from either faction retains against another any right, claim or demand. This is affirmed in the presence of witnesses: Hajj Sâlih Râyid al-Qasârî, Hajj Abdullâh b. Yahyâ Badr al-Dîn, Shaykh Mabkhût Sinân Hamzah al-Qubannâ, Hajj Nâjî al-Sawwâdî, Shaykh 'Azîz al-Haydarî, Shaykh 'Isâ b. Muhammad al-Suraymî, with helpers and companions, Shaykh Hizâm b. Sâlih al-'Urrî, and Abdullâh Hizâm al-Sa'r.

And the shaykhs of Khârif: Shaykh Ahmad Hamûd Hurmal, Shaykh 'A'id Qawbah, Hajj Nâsir al-Shaybarî, Shaykh Hizâm b. Hizâm Abû Dhaybah, Shaykh Haydar al-Radâ'î, Shaykh Yahyâ b. Husayn al-Qâyifî, and 'Alî Sa'd al-Qaffâf. Also in the presence of 'Aqîd Qâsim Muhammad al-Thawr and Naqîb Muhammad Husayn Jum'ân. Written at the date of Rabî' Awwal in the year 1378 of the hijrah of our honoured Lord, Muhammad b. 'Abdullâh, on whom and on whose family be the blessings of God and peace.

Note

The text now resumes in Dumayn's hand-writing.

Text 19.

Whereas the hâkim omitted the acceptance paper of Hajj Muhammad Sa'd Sâlih al-Dhayfânî for the wound money due his ward, Alî Husayn Sa'îd al-Dhayfânî -- the wound-money specified herein as 282 riyals --, it was paid at a meeting (fi l-majlis) in our presence and in the presence of those mentioned above.

Text 20

After he drawing up of what is here contained as a satisfactory truce/settlement (sulh) and thereby satisfaction (of the claims) from both parties, and the drawing up of what is written above by the pen of the hâkim of 'Amrân, the venerable and learned Sîdî Jamâl al-Islâm. God preserve him, including the acceptance by each faction of what was allotted them -- both factions demanded and were required (kâna talab al-farîqayn wa-ilzâm-hum) in accordance with custom and usage (bi-hasab al-'âdah wa-l-'urf) that each choose from the other whom were required as bondsmen, guarantors and secondary guarantors (kufalâ' wa-dumanâ' wa-rudûm) (1)

Note

20.1. Normally one finds *kufalâ'* and *dumanâ'* as synonyms (guarantors close to those at odds), distinct from *rudamâ'* (secondary guarantors who are structurally more distant). Here *dumanâ'* and *rudamâ'* are equated, and *kufalâ'* takes the place more usually filled by *sawânah* ("bondsmen" as close as possible to those at odds).

In purely tribal affairs, just as here, each side chooses the guarantors responsible for the other's behaviour. The reference to "custom and usage" distances the procedure from official practice; perhaps because Zaydi law, like most *sharî'ah*, distinguishes two types of guaranty (*kafâlah*) -- for the charge's person and for his debts (al-Murtadâ 1973:4/260 ff.) --, while tribal custom makes the same guarantor responsible for both.

In a tribal case the debts would not usually be paid so promptly. Instead, they would be paid in instalments (often over three years), and until the last payment was made the relation of debt would sustain the relations of guaranty that contain it (note 2.2, above). When the debt was discharged, the guaranty would end. Here, by contrast, the debt between tribes is paid at once (no doubt leaving several internal debts on each side) and the guaranty persists without it. Separate documents would specify how long it continues.

Text 21.

The people of al-Manjidah and Khârîf chose from 'Iyâl Surayh, Shaykh 'Alî b. 'Alî 'A'id, Shaykh 'Alî b. 'Alî 'Awdah, Shaykh Murshid 'Usaym, Shaykh Yahyâ Mujâhid, Shaykh Yahyâ b. Sâlih al-'Adwânî, Hajj Muqbil Sharâh, Hajj Sâlih al-Marrânî, Râjih b. Yahyâ al-Sumaynî and Nâsir b. 'Abdullâh al-Ghûlî. These are the bondsmen (kufalâ') from 'Iyâl Surayh (answerable) for 'Iyâl Surayh as a whole. Similarly they chose for guaranty and secondary guaranty (damânah wa-radâmah) Shaykh Mansûr b. Alî Râjih, on whose behalf as trustees and on their own behalf there attended Shaykh Yahyâ b. Râjih b. Râjih and Shaykh Hamûd b. 'Alî b. Râjih. Similarly, 'Iyâl Surayh chose from the shaykhs and notables of Khârîf Shaykh Hajj Haydar al-Radâ'î, Shaykh Hajj Shâyif al-Qudaymî, Shaykh Zafrân al-Makhlûs, Shaykh Ahmad Hamûd Hurmal, Shaykh Hizâm b. Hizâm Abû Dhaybah, Shaykh Yahyâ b. Husayn al-Qâiyî, Shaykh Sâlih b. Qâyid Harâsh, 'Alî-Dahhân al-Manjidî and Hajj Hamîd b. Sâlih al-Manjidî. Likewise they chose for guaranty and secondary guaranty Shaykh Husayn b. Nâsir al-Ahmar and his son, Hamîd b. Husayn b. Nâsir al-Ahmar, who was present on his father's behalf and on his own. They assented together that they would bear (responsibility for) surety and for true guaranty and secondary guaranty in all matters detailed herein according to what has here been written (1).

Note

21.1. To pursue the details of these shaykhs' relations with each other and of which sections of their tribes each belongs to would take us a long way from the case at hand. However, the element of choice is real enough:

not all of the shaykhs on either side who might act as guarantors are in fact asked to do so, and those chosen are not simply from the sections structurally closest to the particular antagonists.

It is also worth noting the involvement of the al-Ahmars, who are paramount shaykhs of all Hâshid and themselves are from al-Usaymât, not Khârîf. Throughout this document (cf. sections 12 and 23) we find Khârîf dealt with as part of Hâshid, while 'Iyâl Surayh are dealt with in isolation, not as part of Bakîl. This reflects the prominence of Bayt al-Ahmar (Bakîl had no paramount shaykhs at the time) and Hashid's corresponding coherence as compared with the Bakîl tribes. The asymmetry was confirmed, throughout the reigns of Imams Yahyâ and Ahmad (1918-1962) by episodes of precisely this kind.

Text 22

This is proffered (ma'rûdan) to our lord the mighty Crown Prince, Sword of Islam and of the Muslims, Muhammad son of the Prince of the Believers in God. This was drawn up in the presence of all and witnessed by the shaykhs of al-Jabal (i.e. 'Iyâl Yazîd) and others: Shaykh Hajj Sâlih b. Zâ'id al-Qasârî, Shaykh 'Isâ b. Muhammad al-Suraymî, Shaykh 'Abdullâh b. Yahyâ Badr al-Dîn Shaykh Ahmad Nâjî al-Sawâdî, Shaykh 'Azîz al-Haydari, Shaykh Mabkhût b. Sinân Hamzah, Shaykh Hizâm b. Sâlih al-Urrî and Shaykh 'Abdullâh Hizâm al-Sa'r. God is the best witness. Dated 5 Rabî' al-Thânî 1378.

Note

22.1. The final passage is the *i'timâd* or "confirmation" of the proceedings by the Crown Prince al-Badr Muhammad. As befits his status, this is written above the preceding passages by Dumayn, at the top of the obverse of the scroll. The handwriting is quite appalling.

Text 23

Muhammad, son of the Commander of the Faithful: what the hâkim of 'Amrân, the venerable and learned Jamâlî 'Alî b. Muhammad b. Ibrâhîm, may God preserve him, decreed (as settlement) by common agreement of the two parties is confirmed in the form mentioned; the formulation of the document to record (payment) and the guaranty and secondary guaranty for the two parties from the shaykhs of both sides, our servants Hâshid and 'Iyâl Surayh. The (provisions) for severing every relation (arising from) wound-monies, blood-money, land rights, of pre-emption and all other demands are approved (lâ ba's bi ...). Whereas these events between the two parties were in the first place due to the devil's incitement (nazaghât al-shaytân) and vexed us greatly, we have decided to impose a fine (ra'aynâ darb adab) equivalent to the wound-monies, blood-money and cost of the land, to be divided equally between the two parties. We reserve this under our noble supervision, God strengthen it, to be applied on demand/as required (wa-

abqaynâ dhâlik bi-nazar-nâ al sharîf a'azza-hu allâh ilâ 'ind al-talab) as a sure restraint, God willing, if any further such event occurs. We caution all of them against a repetition of the like now that the rule of God's law is established, and we ask God to resolve the affair for all of them. Dated 9 Rabî' al-Thânî 1378 hijrî.

Conclusion

The mechanism by which the Imam's forces intervened is clear. The combatants were constrained in terms familiar from tribal custom, and the Imam's representatives filled positions that might otherwise be taken by shaykhly arbitrators. Nor was this a sign of weakness. Although the Imamate was to survive only a few years more, at the time of this dispute its hold on the tribes was as strong as ever. The intervention shows more subtlety than one might expect from the Imams' rhetoric.

Imam Yahyâ (d. 1948) had vigorously promoted the establishment of Islamic law, and his son Ahmad followed his example. The first appearance might be that "if the *sharî'ah* was to become the sole system of the law in Yemen, it would mean the elimination of ...*'urf* ..." (Wenner 1967:70); and that a lack of political success produced a "compromise" whereby two systems of law ran in parallel and each district thus had two types of official judge (*ibid.*). This appearance is entirely misleading. No such compromise was ever admitted by the Imams (nor could it be), and the division of functions locally was not at all between different codes of law. The *hâkim* (judge) was the Islamic legal expert and the *'âmil* (governor) was responsible for enforcing this same Islamic law, while recourse to non-Islamic forms was had in non-official terms. The problem is to decide how far Islamic law itself extends both in its letter and in its application.

Certainly there are principles of custom often denounced as contrary to learned Islam (payment of multiple blood-money, for instance), but in a great mass of detail Islamic law is felt by its practitioners to include custom's own prescriptions; what is not explicitly contrary to *sharî'ah* is available for *sharî'ah* to use. The concept of the public good (*maslaha*, *htisân*) allows considerable latitude, which is encouraged by the high value set on the judge attaining peaceful settlement (*sulh*), and the letter of customary law is probably rather seldom ruled out. Even so distinctive a part of custom as, for example, payment of a bull and 88 riyals might, presumably, be seen as *ta'zîr*: punishment that a judge can impose at his discretion although scripture does not prescribe it. In other circumstances the same payment might equally be condemned as a compounding of punishment and thus as contrary to Islamic justice.

The relation between *sharî'ah* and *'urf* is therefore not as simple as that between two whole, contradictory codes. Neither term by itself describes even a distinct field of practice. Both, though, are powerful terms around which practice may be organised, and when the terms are placed in

opposition they are not at all equal: no-one would claim that custom is superior to Islam, although the enforcement of custom may seem better than what happens in practice in Islamic law courts. The important thing is the ends claimed for law and the way in which those claims are made.

Let us briefly review what happened in the present case. A tribal dispute was halted by the army, using means one might use in intervention by other tribes. The judgement was then made by Sharif Dumayn, a man of the sword who would not claim expertise in legal scholarship. His decision, indistinguishable from customary judgement by a shaykh and buttressed in practice by customary guaranty, was then referred to the *hâkim*. The *hâkim* is the legal expert. He did not, though, amend the details. He merely confirmed that they were acceptable, oversaw the payments, and added that the interests of the minors were well served by Dumayn's decision. All of this was then offered to the Crown Prince, who confirmed what had been done and added the proviso of an additional fine for any further breach of the peace.

At no point can a line be drawn between state and tribes or between Islamic law and custom; and that was the method's strength. The jurists' views would be interesting to know more of. The tribesmen's position we can see fairly clearly: the forms of action for which in general terms they might fear condemnation are used by the state in a specific case and with the state's approval, sanctioned in terms of Islam but only as they are applied by state officers who fill positions in what would otherwise be purely tribal forms. The successive confirmations of these tribal forms (from commander to *hâkim* to ruler) remove the matter step by step from tribal hands and place it where Islam, the law and state power are no longer distinguishable. One might use the term "opaque" of this, except that there is really nothing obscured: the appearance and the process are here one and the same. It is this process, as much as the letter of the law, which demands study.

Under the Imams no central register was maintained of court cases, whether those judged in terms of custom or those deriving from the state's invocation of Islam. The majority of local court records, where they existed, have not come to light. However, all cases give rise to documents of the sort we have translated here. Usually a copy is made for each of the disputing parties, who of course retain them for future reference. In most houses in tribal Yemen there is at least an old ammunition box crammed with such things, as well as with land deeds and the like.

Where people are willing to show them, these materials are obviously a useful source not only for ethnography but for history too: the lists of signatories alone allow a start on micro-history. Even where they do not want them published, people are often willing to discuss them in detail with an ethnographer they have come to know and leave the ethnographer to phrase conclusions in general terms. This is usually the case with inheritance papers, for instance.

Nor are dispute documents only a repository of dead facts. They are always both the result and the partial means of intervention by arbitrators to

structure and redefine a situation; a trace of power's movements, rather than a more distanced chronicle of what appeared to happen. They deserve attention as a means of getting past the surface opposition of tribe to state, of 'urf to *sharī'ah*, and approaching the actual forms of history, where events and formulae can always be read off in more ways than one.

Acknowledgements

Hamūd Hurmal, Sâlih Muhsin al-Radī, Robert Wilson and Muhammad al-Murtadâ were all kind enough to help with reading parts of the original text. None of them is responsible for any errors I have made or for my views of the document's significance. Thanks are also due to the U.K. Social Science Research Council (as it then was) for generously supporting my field-work in Yemen, and to Daniel Varisco for comments on an earlier version of the present paper.

References cited

- AL-BARADDUNI 'Abdullâh, 1983, *al-Yaman al-Jumhûrî*, Damascus, Matba'at al-Kâtib al-'Arabî.
- CHELHOD J., 1970, "L'Organisation sociale au Yemen", *L'Ethnologie*, n° 64.
- 1976, "Le droit intertribal dans les hauts plateaux du Yemen", *al-Bâhith*, vol. 28 (Studia Instituti Anthropos), St Augustin Bei Bonn, Anthropos Institut.
- DOSTAL W., 1974, "Sozio-ökonomische Aspekte der Stammesdemokratie in Nordost-Yemen", *Sociologus*, (NS), vol. 24, n° 1.
- DRESCH P., 1984, "Tribal relations and political history in Upper Yemen" in B. R. Pridham ed, *Contemporary Yemen: politics and historical background*, London, Croom Helm.
- 1986, "The significance of the course events take in segmentary systems", *American Ethnologist*, vol. 13, n°2.
- in press a., "Guaranty of the market at Hûth" (to appear in *Arabian Studies*, vol. VIII).
- in press b, *Tribes, Government, and History in Yemen* (to be published by Oxford University Press).
- 'INAN Zayd b. 'Alî, 1983, *Mudhakkirâtî*, Cairo: al-Maktabat al-Salafiyyah.
- MUNDY M., 1979, "Women's inheritance of land in highland Yemen", *Arabian Studies*, vol. V.
- al-MURTADA Ahmad b. Yahyâ, 1973, *Sharh al-Azhâr fî Fiqh al-A'immat al-Athar*, San'â': Maktabat al-Yaman al-Kubrâ.
- NAJI Sultân, 1977, *al-Ta'rikh al-'Askarî li-l-Yaman: 1839-1967*, Aden (College of Higher Education?).
- PETERS E., 1967, "Some structural aspects of the feud among the camel-herding Bedouin of Cyrenaica", *Africa*, vol. 37.

- PETERSON J.E., 1982, *Yemen: the search for a modern state*, London, Croom Helm.
- PUIN G.R., 1984, "The Yemeni *hijrah* concept of tribal protection" in Tarif Khalidi ed, *Land Tenure and Social Transformation in the Middle East*, New York, Syracuse University Press for A.U.B.
- RATHJENS C., 1951, "Tâghut gegen Scherî'ah: Gewohnheitsrecht und Islamisches Recht bei den Gabilen des Jemenitischen Hochlandes", *Jahrbuch des Museums für Lander- und Volkerkunde*, Stuttgart: Linden-Museum.
- ROSSI E., 1948, "Il diritto consuetudinario delle tribù Arabe del Yemen", *Rivista degli Studi Orientali*, vol. 23.
- SABRAH 'Alî b. 'Alî, 1972, *Nahw Idyulujiyyah 'Arabiyyah*, Ta'izz: al-Sharikat al-Yamaniyyah li-l-Tabâ'at wa-l-Nashr.
- SERJEANT R.B., 1977, "South Arabia" in C. van Nieuwenhuijza ed., *Commoners, Climbers and Notables*, Leiden: Brill.
- 1982, "The interplay between tribal affinities and religious (Zaydi) authority in Yemen", *al-Abhath*, vol. 30 (special issue on "State and Society in the Arab World", Fuad Khuri, ed.) American University of Beirut (sic.)
- al-SAYAGHI, Husayn b. Ahmad, 1978, *Safahât Majhûlah min Ta'rîkh al-Yaman*, San'â, Markaz al-Dirâsât al-Yamaniyyah.
- WENNER M.W., 1967, *Modern Yemen: 1918-1966*, Baltimore, Johns Hopkins Press.
- ZABARAH Muhammad b. Muhammad, 1956, *A' immat al-Yaman bi-l-Qurn al-Râbi' 'Ashar*, 3 vols. (the first divided into two parts), Cairo, al-Matbaa't al-Salafiyyah

IRRIGATION AND SOCIETY IN A YEMENI VALLEY

On the life and death of a bountiful source

Martha MUNDY

"Il semble que les groupes les plus importants ne soient habituellement que des cadres géographiques et historiques, à l'intérieur desquels la vie des unités plus petites qui les forment s'organise à son gré, selon les convenances particulières de chacune d'elles."

R. Montagne, *Les Berbères et le Makhzen dans le Sud du Maroc. Essai sur la transformation politique des berbères sédentaires (groupe chleuh)*, Paris, 1930, p. 170.

Introduction (1)

Recent anthropology on North Yemen is distinguished by an excellent series of studies on the discourse of tribalism (2). All agree upon the intensely political character of northern Yemeni rural social organization; all agree that the solidarity of rural communities is not really organized in terms of genealogy (3). All document the language in which solidarity is constructed but make strangely little reference to those elements of social history required for a less original part of the world - ecology, economy, population, or technology (4).

How do we explain the mood of present anthropology? In part, it results from the nature of our procedures. In a complex society, but where the state affords so little documentation, we cannot easily obtain an overview, a bird's-eye view of social morphology. The ethnographer in the field, all by himself, learns first the idiom, then something of the context and history. But the revival of the tribe as concept owes something also to the moment. In Greater Arabia, the marriage of oil and of Khaldunian sociology imbues the concept

with renewed respectability (5). And anthropology today, in an economic world maddeningly unified, is best rewarded when it finds persistent difference, at a delightful remove from the economic, lying hidden in the structures of discourse. As *mentalité* politely disembodied, the tribe enjoys a second life (6).

The present study seeks to return to the more old-fashioned elements of a social history. It starts not from discourse but from practice, from the material manifestations of ways of thinking (7). The practice is that of irrigation, the life-line of a small community. As the social management of nature, irrigation lies at the intersection of geography and history. The analysis is necessarily specific, the object being to restore to the study of one corner of Yemeni rural society the context absent in structural and discursive analyses (8). After all, the decentralization of the old order meant that rural communities were not all the same, not just so many cells of a Durkheimian tapeworm. National society existed at the nodes of such local systems, articulated in a common political language and through particular skeins of political affiliation.

The essay begins with the ecology, with the lie of the land and the social management of a precious resource, a small perennial stream grandly titled in earlier documents *al-ghail al-mubarak*. The description draws on observations made in the 1970s. The history follows. The gradual creation of the tradition of irrigation has occurred at the meeting of local community and national leadership; it extends over centuries when the technology not of production but of political domination was changing and concludes in the 1970s when the technology of irrigation itself was suddenly transformed. The essay closes by drawing out in abstract form the character of the local communal organization revealed in the tradition and the manner of articulation between the locality and the politics and economy of the nation.

The place

In the tenth century al-Hamdani wrote:

"One of the historical sites of Yemen is Dahr. There one finds a wadi and a well built fortress, all of which goes back to Dahr ibn Sa'd. It is two hours from San'a' or less. In the wadi there is a great stream that irrigates the two types of garden in the wadi, that planted in vineyards (the stock [includes] white grapes, black, red *malahi*, *atraf*, *ziyadi*, Persian, *jarashi*, 'uyun, *duru*, *qawarir*, *saysabani*, Greek *nashani dawali*, *am'ar*, *darbaj*, *raziqi* and others) and that in orchards (Himiyari, Persian and free-stone peach, fig, prickly pear, *kumathri* pear - strangers who come to San'a' say that there is not its like in all the world - and *ajas* pear, apricot, fig, sweet and crab apple, almond, walnut, quince, citron, and pomegranate). There are rose, anemone and genista flowers.

"In the irrigation system the fields are irrigated one after the other (*al-awwal fa-l-awwal*) in a fixed order. In this a Sultan does not have his way over an orphan or a Jew. Even if there is nothing in the plot or its owner is in the far north (*bilad al-Rum*) or wherever, the plot is irrigated when its time comes. The pattern of irrigation is from downstream to upstream. Once, some of the guards of the Sultan diverted the stream to the Sultan's vineyards without the knowledge of the irrigation turn-keeper (*da'il*). The supervisor then destroyed all the vines, but the damage to [the property of] the Sultan did not dishonour the turn-keeper. Indeed, if the *da'il* was not just in his duties, he was hanged (9)."

In the early 1970s, the presence of the past rendered this description intelligible. True, much had changed: the two or three houses in al-Wadi and the small quarter in al-Qariyah had seen their Jewish owners depart a quarter of a century before; fewer types of grape were grown; large areas were given to *qat*; motorized pumps were making their appearance; and the automobile had brought the area within a quarter of an hour from San'a'. But almost a thousand years after al-Hamdani, cultivation of fruit still prevailed in the area (10) property rights to land, and thereby to water, remained highly individuated; and tension between political power and the independence of irrigation supervision continued to mark the system. As al-Hamdani's account reveals, irrigation management lies at the intersection of forces: of types of production, of structures of ownership, and of political organization. We may begin with the concrete practices and the story of their change; this will in turn allow us to explore the abstract relationships which the practices embody (11).

The geographical framework

Two maps reveal something of the geography: an incised canyon widening into a small flood plain, a winding walk of some ten kilometers in length. The canyon has been cut by several sources: by a perennial stream which arises from ten springs in Bait Na'am; by runoff from spring and summer rains converging as five local *sails*; and more infrequently by torrential floods (*sail al-naqil al-aswad*) which converge from the heights of Hadur along Ray'an and through the valley of Lu'lu'ah.

The floor of the canyon is cultivated in small, often walled, irrigated plots. On the lands above the valley stand larger, carefully leveled fields where sorghum, barley and pulses are planted as rain-fed spring or summer crops. The lands of dry farming reach back up-country towards the grain-farming areas of the Jabal Hadur where rainfall is higher. Settlement in the area follows the line of the incised stream course. At the head of the canyon on a natural fortress stands the only concentration of houses in the upper section, Bait Na'am. The settlements (al-Husn and Balad Bait Na'am) command not only the narrow irrigated area below but wider grain lands behind where a

substantial regional market is held every Wednesday (Suq al-Rabu'). At the market, produce from the irrigated lands is sold to grain producers from back country. Butchers from al-Wadi, who, on Sundays, may attend market in al-Rawdah in Bani 'l-Harith and, on Tuesdays, Suq al-Thaluth in Bani Hushaish, here practice their trade and buy animals. And the Shaykh of Hamdan, who for much of the century has come from the adjoining wadi of Dula', on occasion attends to settle disputes. Settlement below al-Balad takes a different form: clusters of two or three tower houses, most known by family names, balance like small fortresses on the cliffs. Somewhat more than half way down the canyon tower the ruins of a fort, Munif. Below Munif in the wadi lies an ancient flood break, al-Marad; this marks the boundary between the community of Bait Na'am and that of al-Wadi.

From there on, houses are built down in the canyon, first along the sides and, gradually, just before the canyon widens, extending into the floor of the irrigated area. On points along the widening canyon stand round towers, and the only settlement on the cliffs, Taybah, ancient Dawram, contains remains of what were more important fortifications (12). Overlooking the canyon, Taybah consists today of only scattered houses, but a great mosque and large cisterns carved in the rock reveal that the village was once an important local center. From the upper wadi across from Munif there is an easy ascent to the back of Taybah. Over the lower canyon, Taybah surveys a way into the wadi (*al-darbah*), today the modern road from San'a' to the Wadi, and a path, still used by local people, back country to the Wednesday market and beyond that to the village of Lu'lu'ah. A black volcanic outcrop, Fidah, overhanging the present road from San'a', also hides the remains of old fortification.

Settlement is more dense in the lower wadi. A few shops cluster about the great old *talukah* tree where on Fridays local butchers and peddlers ply their trade in memory of what is said to have been the local market day. At the lower corner of the canyon on a towering outcrop stands Dar al-Hajar, the summer palace of the former Imams. In 1975 torrential floods uncovered the remains of a further ancient flood break in the wadi below the palace, close by the present division between the community of al-Wadi and that of al-Qariyah. A more urban settlement, with a great mosque, permanent shops, and little "women's market" tucked away in the back streets, Qariyat al-Qabil has a population greater than that of all the wards of al-Wadi. Crowned by the ruins of a small fortress, Sawud, al-Qariyah forms an arc below which lies an expanse of green gardens.

Except for days in spring or summer when flash floods rush down from the heights above, agriculture rests upon the serial extraction of water from the stream. Both settlement and access to water follow the line of the stream: inviting tension between those upstream and those downstream. Customs have long been elaborated to contain this tension. Thus, rights to the water of the stream are divided exactly in half according to a system of time-sharing based on thirty days. The first half belongs to the upper lands inside the canyon and the second half to the open lands below Dar al-Hajar where the wadi widens onto the San'a' plain. And as if to assure equal weight, along

the divide runs that of the great rural political alliances of the North, Hashid and Bakil. Fifteen days and nights of irrigation belong to the upper section, to Hamdan and thereby to Hashid, and fifteen to the lower, to Bani 'I-Harith and thereby to Bakil. As noted, the upper section comprises two sub-sections, Bait Na'am, with rights to four and a half days of water, and al-Wadi, with ten and a half days, or respectively five and ten once the transfer for a small chanel of drinking water (the so-called *shagharah* also used for irrigation below Dar al-Hajar and in the state-owned Rawd lands) is taken into consideration (13). But on closer inspection these secondary divisions again correspond to geography: in Bait Na'am the stream flows in its natural bed, whereas in al-Wadi it is lifted and canalized. In Bait Na'am the houses stand like fortresses on the heights above, whereas in al-Wadi they are built down in the canyon, first along the sides and gradually venturing to occupy the wider floor. The ancient flood breaks, close by the modern boundaries between the three communities, lend credence to tales told by al-Hamdani and by local people that in ancient times the canyon formed part of an irrigation system utilizing the flood waters draining from the Jabal Hadur (14). Geography and history intersect; much of this common catchment area is loosely linked, even now, in a subsection of Hamdan, termed al-Rub' (15).

Within the central section of the stream system, al-Wadi, the organization of settlement, irrigation, and even politics take linear form. There are eight wards in the wadi; seven strung along the stream in the canyon and only one, Taybah on the cliffs above. Irrigation is overseen by two supervisors (or literally "turn-keepers" *da'ili*, plural *duwal*) chosen respectively by the leaders of the upper wards and by those of the lower. And although the central government officially recognized only one shaykh for the area, for almost fifteen years in the sixties and seventies there were effectively two shaykhs in al-Wadi, one from the upper wadi and the other from the lower (16). At first glance geography appears effortlessly translated into social practice in the manner of the slow fusion of tradition. But let us look more closely at the details of irrigation in the wadi.

Irrigation in the early 1970s

Although the basic principles governing the allocation of water are similar in the three communities, in Bait Na'am, al-Wadi and al-Qariyah, there is, however, no overall coordination of irrigation at the level of the stream system. Rather, each of the communities organizes the distribution of water within its own lands and appoints its own irrigation supervisor, an office distinct from that of the political leadership of the shaykh. The details of the administration of irrigation differ in the three communities; the analysis below focuses upon the details of irrigation in the middle community, al-Wadi. The supervisors of the three communities coordinate only in matters touching more than one community: for instance, the evaluation of water theft in an upstream community at the time that a downstream community has rights to

irrigate from the stream; agreement on the resumption of the ordinary irrigation schedule after a time when the stream has been engulfed in flash floods; or very exceptionally, as in 1975, in coordinating labour for the reconstruction of the major irrigation channel as a whole.

In al-Wadi as in the other two communities, there are two ways of speaking about and measuring water. At the level of the community the time share (the *daul*) is measured in days, *fard* (pl. *furud*), a *fard kabir* being a 24 hours period and a *fard saghir*, a day or night. Within the community and at the level of the fields, however, water is measured by a simple water-timing device, the *tasah*, now in practice replaced by watches. There are ten *tasah* to an hour (17). The basic principle of water allocation ties water rights (as measured in *tasah*, pl. *tisan*) to the area of land an individual owns. According to the area of land owned a man has rights to a certain period of irrigation from the *ghail*. The measure of land like that of water appears a local one. The *libnah dahriyah* is a small measure for irrigated lands said to be used only in Dahr, Dula' and Lu'lu'ah (18). The entitled lands are known and registers of such lands have been drawn up at times in the past. Many peripheral plots, especially in the lower Wadi and in al-Qariyah, are not entitled to irrigation from the *ghail*; they are so-called 'aqar not *ghail* lands.

In the early 1970s the distribution of *ghail* water in al-Wadi followed the principle that each 300 *libnah* was entitled to one *tasah* of water in every turn, that is, every thirty days. This amounts to six minutes of stream irrigation per 300 *libnah*. The total amount of water to which a man is entitled in his various plots is summed and constitutes his measure (*makil*). Free to use his measure of water in any way he chooses, a farmer may distribute it as he sees fit between his own lands, or he may trade or sell some of his water rights to others. There is even a rolling credit system whereby a man may use more or less than his total share in a given month. Thus in one turn in October 1972 a quarter of all holders were registered either as entitled to water carried over from the previous turn or as repaying water advanced from the previous turn. In a few cases the farmer took in one turn the water he was due for the three previous turns (19).

The *da'ili* keeps a register in which a man's total allotment in a given turn is set against the use made of this water. The total allotment comprises a man's share (*makil*) plus any water purchased or carried over from the preceding turn. Below this comes the account of water consumed (with the quantity used and names of plots irrigated) plus that of water sold, deducted against an advance on the last turn, or due in fines (generally for inadvertent loss caused by neglect of the channel). The register is therefore complex and the system overall presumes some literacy among farmers since the notice of sale of water should be given in writing to the *da'ili*.

There are two *da'ilis* in al-Wadi, one in charge during the day and one at night, each with an assistant to follow the *ghail* continuously. A small fee is collected for the assistants according to the area irrigated. As noted, the two *da'ilis* are in principle selected by the upper and the lower wards respectively. Local men maintain that the *da'ili* selected by the downstream sections

should be the stronger figure - a principle which reflects the desire to counteract the dominant location and the greater wealth of many families of the upper Wadi. So too the procedure of irrigation from downstream to upstream serves to control theft in the upper sections, any area watered out of turn standing out among the surrounding dry fields. The position of *da'ili* is one of some honour and remuneration, but entails certain tensions since the *da'ili* must enforce the due distribution of water and counter the attempts of locally powerful men to take more than their entitlement. Indeed it is only by looking briefly at the distribution of water rights and their management that we may understand both why the system contains the potential for just distribution and yet why this justice is constantly under threat.

The physical appropriation of water from the *ghail* has always required only simple tools and a small labour force, except at times of major repairs. The stream flows in its natural bed throughout Bait Na'am. Just above where it enters the land of al-Wadi, it flows into a channel constructed on one side of the dry flood bed. Maintenance of this channel is the common responsibility of all the farmers with fields along its length. However, it rarely requires major repair except after exceptionally violent flash floods. In 1975, when torrential floods destroyed the channel, men from al-Qariyah joined men of al-Wadi and repaired it within a week. Day-to-day irrigation does not need the continuous mobilization of large groups of men simply to "turn" the water or to maintain the channels; two men can direct the water, and all side channels can be maintained by the farmers who own land along their course - such indeed is their duty. The relatively small flow of water and the low requirements of labour for routine maintenance are central to the degree of independence that irrigation supervisors have from political leaders; the supervisors do not often need to coordinate labour of the community. Generally, they appeal to political authority only in the case of persistent theft and ensuing trouble; the supervisor asks the shaykh to dispatch a guard (*'askari*) to enforce the supervisor's judgement, be it a fine or preventive imprisonment. In that sense, however, the irrigation supervisors remain formally subordinate to the political leaders.

Just distribution exists, moreover, in two distinct instances: the first, the abstract distribution of rights to water which mirrors that of land holding, the second, the actual physical distribution of water effected in any given turn. The first conditions the second. In the irrigation register of 1972 the details of some 176 water holdings are given. Almost all of these are held by local men; less than 5% of the *ghail* lands are owned by outsiders (20). If we exclude the twenty or so very small holdings in al-Wadi belonging to outsiders and local non-agricultural specialists (such as butchers), the remaining holdings correspond to the entitlement of 240 households of agriculturalists, containing a total of 336 married men (21).

Households form the basic units of co-cultivation in a system where individual land rights (articulated in terms of *fara'id* division applicable to *mulk* land in *fiqh*) (22) are balanced against the advantages of a larger work group. The work load of a farming household embraces a large number of tasks:

irrigation and channel maintenance; cultivation of irrigated gardens and of rain-fed lands (the former by hoe, the latter by plow); dusting, renewal of arbours, harvesting and marketing of tree fruit, grapes and *qat*; tending of household animals; and domestic processing and preparation of food. Given the staggered quality of this very mixed production, a large household can manage all tasks; smaller households may at times need to exchange labour or draw upon hired labour.

This was not a system where extended descent groups played a sensible role in production. Although, of the 78 land owning patronymic groups of the community, eleven contained more than five households, the local political society of farmers was indeed - as the Yemeni idiom suggests - one of houses (*buyut*) and not of lineages (*'asha'ir*). Thus the average size of a landed patronymic group was only just over three households. Nor was a big patronymic group a prerequisite for political preeminence. Both the major shaykhs of the time, the spokesmen of local self-government, were heads of relatively large and very wealthy households but neither belonged to a sizeable patronymic group (23).

Ghail land was unequally distributed but our reading of the distribution depends upon the base we select. If we consider only the households engaged principally in agriculture, just over three-quarters of the 324 households of the community, we find that the bottom quartile of farming households hold virtually no *ghail* land, the next quartile 8% of the *ghail* land, the third quartile 24%, and the top quartile 68% of the land. In short the bottom half of households are close to landless and the bulk of the community's best land is held by the top quarter of households. But our reading overlooks the strong correlation between household size and land holding. Thus if we consider the distribution of land holding not by household but by married man, we find a distribution considerably less skewed. The distribution by married man reveals the following rough divisions: a bottom third of men in agriculture whose land holdings are nil or insufficient; a middle half who have small to substantial amounts of land and form the backbone of the political community; and a top fifth whose land holdings are outstandingly large (24).

What consequence does this distribution have for irrigation? Most men in agriculture own some land and have a stake in obtaining their due share of water; yet just distribution is constantly at risk from the egregiously wealthy men at the top. There is moreover a spatial concentration of big families in the upper wards making the job of the supervisor more difficult in precisely the areas where theft of water is structurally more inviting. But the larger holders do not form a united block. They too have an interest in limits being set before abuse by those who are both their rivals and their marriage partners.

Lastly, the very complexity of the system of delivery and accounting imposes constraints on abuse. Thus in one turn in 1972 three-fifths of the holders sold, bought or traded water with other farmers and almost one-fifth concluded two or more such exchanges. Furthermore the land holdings of the bigger holders were not nucleated. Of the 150 holders who used some or

of their water rights, 40% irrigated one plot, 45% two to five plots, and 15% six or more plots. Thus 460 separate water deliveries were made in the ten days of irrigation. A further cause for close monitoring is revealed in the register. In October 1972 water was deducted from nine holders for water losses following negligence of the channel along their plot when the stream was in al-Wadi and from seven holders for losses while the stream was irrigating below in al-Qariyah. In a system where in a given month one-tenth of the holders are responsible for unscheduled losses, a certain tension attends irrigation management.

The tradition of irrigation

At first glance this is a system which is flexible, complex yet ancient - a presence of the past strongly felt by the people of the area. By 1970 the introduction of motorized pumps had begun to threaten the traditional system of irrigation. The pumps, as the spokesmen of al-Qariyah argued in court in 1970, represented a disturbing innovation (*bid'ah*) in an ancestral tradition (*qa'idah 'an salaf*). They argued dramatically for the prior continuity of tradition in the area:

"Our ancestors and their ancestors [scil. of Bait Na'am and Wadi Dahr] established long ago the laws and customs whose model we follow today and by which we have been guided for thousands of years: ancient custom undenied, continuous principle never neglected, which hundreds of generations have willingly and contentedly obeyed, nation after nation and generation after generation" (25).

The spokesmen of al-Qariyah here advance a vision of tradition as golden rule, as static criterion. The same court case reveals, however, that the contest over the division of the *ghail* antedates the innovation of motorized pumps by many years. A legal scholar remarked of the area in Document E:

"There has been much litigation and fighting and harm between the people of Bait Na'am, Wadi Dahr, and Qariyat al-Qabil over the division (*tadwil*) of the *ghail*. There have been many documents over the years, indeed, over the centuries. And as soon as the matter has been decided between them, the wealthy reopen the dispute seeking profit that is in turn harmful to others, and continue the thieving as much as possible, stirring up hidden enmity between evil people".

How do we reconcile al-Qariyah's vision of tradition as unchanging golden rule with the scholar's description of quarrelsome litigation? By the best theories of balanced segmentary opposition where by virtue of constant minor conflict nothing really need change? Not necessarily. In the same court case the opposing party - and also the judges - argued for another vision of tradition: not as a timeless golden rule but as a living corpus of practice and

decision which forms the referent for each successive contribution. The leaders of al-Wadi and Bait Na'am asked the judges:.

"...to examine our statements alongside the texts, the arguments and the prior legal rulings set out therein, to examine the sources and course of the *ghail*, and then duly to decide."

The historicism is not an accident. It rests upon two bases: upon grievance - the leaders of al-Wadi and Bait Na'am felt that they had lost in the last cycle of legal contest - and upon writing - upon the "many documents" of the *ulama*, kept by families as if they were heirlooms.

We shall return to the court case of 1970, but let us first look more closely at the history of irrigation practice. In this we shall proceed rather as do the parties to the dispute in 1970 - from the present backwards. In the light of the present we may perceive the outlines of the past. The distribution of irrigation water occurs at two interrelated levels: between the fields of each community and between the three communities with rights to the stream. We may begin with the first, the fundamental methods for allocating water to farmers' fields.

Water to the fields

The system of water allocation described above for the Wadi derives in important aspects from changes introduced in 1962. A year before the officers mounted their attack upon the Imam's palace in San'a, the two men who were to lead the community for most of the next twenty years proposed reforms to the system of water distribution. Introduced first on a trial basis, the system was accepted after it proved workable. Before that time a man had received what is called today "his full measure of water" (one *tasah* of water for each 100 *libnah* of *ghail* land); in those days it took three turns, that is ninety days, to irrigate the entire Wadi. A man could use his allotment as he saw fit within those of his lands being irrigated but water could not be sold; nor was water advanced or carried over from month to month. Record keeping was simple in this system; whoever failed to be present to use his water allotment forfeited it. Fields were irrigated one after another as the stream moved through the subdivisions (*mi'shar*, pl. *ma'ashir*) of the Wadi. A similar system remains in force in al-Qariyah where irrigation proceeds plot by plot over a three-month cycle through the area.

The reforms of 1962 - "since the Revolution," as farmers date events - allowed for greater individuation of water application through transfer between the plots of a farmer and through sale to other farmers. The background to this development seems to lie in the gradual expansion of *qat* cultivation for the San'a' market. Although dramatic urbanization since the early 1970s rather dwarfs earlier development, the city of San'a' and its market witnessed a quiet growth throughout the reigns of imams Yahya and Ahmad. According to farmers, the area in *qat* gradually increased during the reign of imam Yahya and, following a setback in 1948, once again began to increase during

imam Ahmad's reign (26). Flexibility of irrigation delivery is particularly valuable with an evergreen crop such as *qat* since under irrigation *qat* can be made to bud at any time except the two coldest months of the year. Control over the timing of irrigation allows farmers to bring *qat* to leaf at staggered intervals and at seasons when rainfed *qat* from other areas - or fruit from al-Wadi - is not coming onto the market. Increasing production for the market appears thus as the background to a sudden freeing of a local market for water.

Even before 1962 the patterns of water distribution to fields do not appear to have been unchanging. The general rule of thumb, whereby one hundred *libnah* entails rights to one *tasah* of water, may well derive from the practice of water application to the field and so may be quite ancient. Yet although the formula was certainly not new, its application appears to have become more standard over the long years of Hamid al-Din administration. The Hamid al-Din decision, described below, recast the division of water between the three communities and did away with an important distinction between those lands watered from the "turn" (*daul* i.e. water conceived in terms of community rights to water) as against those irrigated from supplementary irrigation (called in this context the *furud*) purchased from the state treasury. How exactly this distinction had been translated into water distribution within the community is not entirely clear: in the Document E it appears that some areas enjoyed irrigation from both the *daul* and the *furud*, whereas other areas were irrigated only from the *furud*. The result of this appears to have been differential rights of watering for different areas of al-Wadi, some plots receiving more frequent irrigation than others, not a system where individuals purchased different amounts of water. Inequality was then mediated through land holding in differentially entitled plots.

The process of standardization on the principle of 1 to 100 appears bound up with the compilation of a new register of the lands entitled to irrigation under the Hamid al-Din regime (27). This register takes the form of a field list, giving area and owner of field, grouped by irrigation subdivision; it proceeds by summing individual land ownership (28). Previous registers, it is alleged, took a slightly different form: a listing of the total amount of water allotted to irrigation subdivisions followed by the names of plots in each subdivision. Such older registers do not appear to be in existence today for al-Wadi so it is impossible to verify this description, but it is clear from two documents consulted that there were, in the past, ways of speaking of irrigation which proceeded not from individual fields but from the larger unit of a block of fields irrigated from a side channel. For example, in Document E, a particular sector of land (i.e. *al-ard al-ma'ruf bi-l-sabab*) is said to have a certain number of *tasah* as its turn (*daul*) and the frequency of that turn is then defined (e.g. it is said to have four *daul* in a year). Furthermore some sectors are said to have an overall turnaround period not of a year but of eight months: this means that they are irrigated more frequently - every two not every three months. If translated into *tasah* measures, this means one and half *tasah* per 100 *libnah* but at issue is clearly not just the total volume but the frequency of irrigation.

And the argument is also advanced that certain lands being orchards are entitled to a double *daul*, i.e. irrigation eight times a year. This manner of speaking appears to reflect more communal solutions for achieving the necessary flexibility in irrigation delivery for different types of crop. The rule of thumb (1 to 100) here appears as a mode of measuring, a standard unit in which to describe the relationship between land and water, but not as a description of the detailed manner of marrying water and fields. Rather, blocks of land enjoyed different rights to irrigation water.

There is, in fact, an 18th century agreement (Document D) for Bait Na'am which is constructed exactly on such principles. In this, all the *ghail* lands of Bait na'am are divided into a lower and an upper section, entitled respectively to 3 and 4 *fard saghir*. Each sector is again divided into two (the lower into 2 and 1; the upper into 2 and 2). These subdivisions are identified by the names of the component blocks of land (*ma'ashir*). In both the upstream and the downstream lands the same basic rule applies to grain crops. In any year only one side of the wadi is sown in grain crops (in the spring and summer irrigation turns, *daul bukar wa surab*); in alternate years, alternate sides of the Wadi are sown. By contrast, since green fodder (*qadb*) must be irrigated every turn, limits are placed upon the total area which can be sown in fodder - no man may plant more than 1/4 of his land in fodder up to a limit of 500 *libnah* per holder. So too grapes are safeguarded by ensuring that fodder will not be irrigated in the hot season should the grapes be suffering. Throughout the document the lands are classified into three basic types: grain, grapes and fodder. Tree plantings (*ghiras*) are also mentioned but do not seem to be very important in Bait Na'am.

Men of al-Wadi do not recall ever hearing of any system in al-Wadi whereby cultivation was annually and communally structured in the manner described for Bait Na'am. They assert, and probably justly, that tree crops have long been more important in al-Wadi than in Bait Na'am, just as al-Qariyah is renowned for its vineyards. But the fact remains that the different types of crop - and all agree that the areas in grain in the Wadi in the first half of the century were considerable - have different irrigation requirements. In the past, provision for this was made not, as today, by individual purchase but by differential water allotment for blocks of land. In al-Wadi, unlike Bait Na'am, the structure of this allotment appears to have evolved very gradually taking the form of the historical precedence of particular areas. Areas planted in orchards and vineyards enjoyed greater water rights than others; in other lands only an annual crop of grain might be planted with irrigation from the *ghail* supplementing that of flash floods and rainfall.

Water to the communities

As the irrigation rulings of Bait Na'am in the eighteenth century and al-Wadi in the twentieth reveal, the communities possessed mechanisms of self-government and could take binding decisions concerning the management

of their own affairs. The legitimacy of these decisions derived from the assent of the tax-paying heads of households of the community; in this construction the shaykhs of the community guaranteed and represented the members of communities but did not rule (29). Legitimate local government was that where men represented themselves and their households. By contrast, government overarching the communities could not rest, even notionally, upon direct representation (30); it brokered the interests of men who would never meet and took the form of an alienated and universal communality - the figure of the religious outsider (31). These are the outlines of the discourse of legitimacy; in practice, government in Yemen as elsewhere demanded the articulation of the distinct estates and economic interests of society. Thus the contest between the communities over irrigation water - the supremely scarce resource - occurs at the point of such articulation and not in a vacuum of true politics as suggested by models of segmentary opposition where the character of the mediator between "autarchic and autonomous" (32) tribes remains peripheral to the structure of rural society (33). Leaders possess an ideology and an economic personality and govern by acting inside the rural communities. This at least is what the local history of contest over water suggests.

The present division of water between the communities derives from a ruling made early in the century. The reform is described in Document E:

"The last judgement was that drawn up between them [scil. the communities] by the learned brother Safiyy al-Islam Ahmad ibn Qasim Hamid al-Din on the basis of the mutual agreement [of the parties], of earlier documents and of his own knowledge and experience. He divided the stream [between the communities] on the basis of 30 days whereas before it had been of 28 days; and he made the *dawl* 21 days in lieu of 18 minus one-third."

The bases upon which Ahmad ibn Qasim is reported to have made his ruling are telling of the sources of legitimacy: impartial arbitration between local communities (mutual agreement), high legal tradition (prior documents), and local notability (direct experience). In fact the background to the ruling is more complex and contentious. Ahmad ibn Qasim served as prominent military commander to his cousin, Imam Yahya Hamid al-Din, who after the death of his father al-Mansur in 1904 led the Zaidi movement against the Ottomans. Ahmad ibn Qasim, whom the men of al-Wadi describe as having been "another Imam" in that period, had his home in al-Qariyah (34). The years proved harsh: in 1905 as the siege of San'a' intensified (35), famine took many lives and eventually the Ottoman garrison in San'a' sent a delegation to surrender to Ahmad ibn Qasim in the town of Kaukaban (36). The Ottomans were to retake San'a' in a matter of months. In 1906 conflict broke out between Hamdan and Bani 'l-Harith (37). The nature of the dispute is not certain but may well have been bound up with the attack mounted in the next year by the Hamid al-Din against the Makrami stronghold of Taybah. The houses of all the Isma'ilis, save one family reported to have come to an

agreement with the Imam, were razed and the extensive lands of the community impounded (38).

The crushing of the Makrami as a political force, first in Wadi Dahr and later in Haraz and Najran, formed part of the consolidation of Hamid al-Din rule both locally and nationally (39). The Makrami, through their control of land in al-Wadi, Bait Na'am and Dula', constituted - in the words of local people - a *daulah*, a local principality commanding a small region. By contrast the dominance of the Hamid al-Din marked the ascension of interests - locally centered in al-Qariyah - bound to the San'a' plain, to central power and to *sayyid* networks (40). The state built by Imam Yahya, resting on these bases, proved indubitably hostile to independent and heterodox - be they heterodox in "tribal" or Islamic terms - rural principalities.

It was in the following year that Ahmad ibn Qasim ruled the division of the *ghail* into two equal halves of 15 days each. The new division rested not only upon the ruins of local Makrami power but equally did away with the privilege inherited by the descendants of the Mutawakkilite Imams of Kawkaban to four and a half days (with their nights) of irrigation, of which the three communities had rights to purchase three and a half from the *Bait al-Mal* in the days before Hamid al-Din. The traces of the preceding political order were erased and the familial-state property of the last great Imamic consolidation impounded. Thus came to an end the long association between Dahr and the *sayyid* dynasties of Kawkaban. Now it is suggestive of the institutionalization achieved by the Hamid al-Din that Imam Yahya did not simply renew this personal form of state-familial endowment but instead delivered a ruling that favoured a block of supporters, both the farmers of al-Qariyah and the prominent learned families who owned or came to own land in al-Qariyah. So too, the lands impounded from the Makarimah came to form part of the *waqf* supporting the *madrasah 'ilmiyah* in San'a'.

The crystallization of the new order (whereby a contentious judgement became established tradition) extended over many years, years when not simply a local ruling but a regime developed institutional forms (41). Besides restructuring water rights between the communities, Ahmad ibn Qasim also ordered the transfer of responsibility for irrigating certain lands on the border between al-Qariyah and al-Wadi. A small area belonging to al-Qariyah but traditionally irrigated from the *daul* of al-Wadi was henceforth to be irrigated by al-Qariyah and a large number of plots of al-Wadi land irrigated from the share of al-Qariyah were to be henceforth irrigated from the share of al-Wadi (42).

The problem is interesting since what concerns the communities as communities is clearly the overall water allotment, not the ownership of plots *per se*, the latter being transacted individually. Yet the notion of where the end of a community's land falls is both tied up with the rights of individual land ownership yet exists at quite a different legal level from them. Once again one finds that the Hamid al-Din decision is a standardizing one. Whereas before there were three quite distinct categories: the land of a community, the land watered by a community's *daul wa-furud*, and the parti-

cular plots of land owned by individuals belonging to a community, the decision works to merge the first two categories into one.

In 1914 Shaykh al-Islam al-Qadi 'Ali ibn 'Ali al-Yamani wrote of the renewed opposition of Bait Na'am and al-Wadi to the division. Al-Yamani surveyed the sources and course of the *ghail*, studied myriad earlier documents, and ruled that the waters of the *ghail* were subject to right (*haqq*) and not full ownership (*mulk*) (43). Al-Yamani continued.:

"Such was my judgement and in accordance with it and with the rights of the landed property of Qariyat al-Qabil along with that of Wadi Dahr and Bait Na'am, all the lands entitled to irrigation in al-Qariyah and al-Wadi and Bait Na'am should be surveyed; the water divided according to the area; and earlier registers should be consulted. This is [the] best [solution] unless the people of the three communities come to agreement along the lines of that which they agreed before Sayf al-Islam in which case that is also acceptable."

This judgement was ratified by Imam Yahya. Early in the next year the Governor of Hamdan, al-Qadi Yahya 'Abdallah al-'Ulufi, drew up a further document (44); it was too ratified by Imam Yahya but in terms equally revealing of the ambiguous status of the original ruling.:

"Ratified what is written concerning the mutual agreement [of the three communities] to maintain the division of the *ghail*, 15 days to Wadi Dahr and Bait Na'am and 15 days to Qariyat al-Qabil and their promise [to await] the return of Sayf al-Islam to al-Qariyah. Likewise [ratified is] the agreement to keep the division as at present or as it was before the judgement of al-Tarabulsi (45) or as Shaykh al-Islam ruled concerning measuring the lands. The people of Bait Na'am and Wadi Dahr have accorded to al-Qariyat [the right to irrigate those lands] included in the register of al-Sahuli and anything over and beyond that should be decided by *shari'ah*. Anyone with extra water belonging to the other should hand it over in each [particular] turn (*dawl*)."

The men of al-Wadi maintain, as indeed is suggested by the Imam's statement, that the decision had only been accepted as a temporary measure, until the day when Ahmad ibn Qasim would return from campaigns against opponents about Rada' (46). Ahmad ibn Qasim in fact never returned and the ruling was never reexamined.

The order was made effective by two acts: the compilation of a new register of entitled lands and the appointment of a government administrator over irrigation in the area. Exactly when this administrative consolidation came into effect is not clear. Although by 1910 Ahmad ibn Qasim is said to have carried out registration of the irrigated lands of al-Qariyah. The register of lands of al-Wadi dates from 1927. al-Wadi alleges that at the time of the compilation of the new register, older documents were given over to the authorities and were never seen again. This is not unlikely for the documents

cited in the lawsuits contain a series of 17th and 18th century decisions from the Mutawakkilite Imams and then the 20th century Hamid al-Din rulings, but the critical register of al-Sahuli and judgement of al-Tarabulsi (early and late 19th century) are not in existence. The post created was that of governor of al-Qariyah, the state lands of al-Rawd and the *ghail*; the governor oversaw the state lands, adjudicated all disputes within al-Qariyah and its satellite villages (Hijal, Thaqban, Dhahaban, 'Uluman, etc.), and dealt with all disputes concerning irrigation from the stream (47). Control over the area was considerable. The local governor had at his command a number of soldiers billeted in the Dar al-Hajar and, practically if not in theory, had a say in local affairs such as the selection of the *da'ili*. The post ceased only with the end of the Imamate. In the reign of Imam Ahmad, Hamdan's relations with the Imamate improved greatly and the constellation of political leadership in al-Wadi settled into stable alliances surrounding the local holders of the posts of shaykh, *da'ili* and *amin* (scribe) - all of whom in Imam Ahmad's day came from the lower wards where a number of prominent learned families also had summer homes.

We have dealt at some length with the contested circumstances surrounding the twentieth century division of rights to the stream. Stepping back from the detail we find that the particular decision was bound up with the consolidation of a dynasty's rule - a consolidation both internal, between the two figures of our tale, Imam Yahya and Ahmad ibn Qasim, and external, as centralizing urban economic interests crushed the remnants of a regional rural principate based upon direct control of grain production. The centralization which the dynasty achieved was built first by joining forces with that rural community most closely tied to the center, al-Qariyah, and subsequently, once the other communities had been brought to heel, by tying the interests of leaders in all communities to the central market economy. Here the state acted from inside the rural communities; and the character of both the center and the periphery changed gradually with the quiet development of the central market over the period.

In legal terms there was a clear tension between the decision of Ahmad ibn Qasim and the previous derivation of rights to water from a survey of entitled lands - so much so that to render the Hamid al-Din division legitimate and enforceable a new register had to be drawn up and earlier registers destroyed. The decision, moreover, completed the break with the older structure of entitlement whereby the central treasury had held rights to water quite independent from land holding. In line with the comparative rationalization of relations of rule, the decisions worked towards standardization in measures relating water to land and physical allotment of water. Let us briefly consider the structure of rights before the Hamid al-Din ruling so as to place the decision in perspective.

Against the background of the earlier documents the ruling of Ahmad ibn Qasim Hamid al-Din appears not as a bolt from the blue disrupting the untroubled calm of unchanging tradition nor as a simple reconfirmation of an unchanging tradition. Rather the structure of rights can be shown to have

developed throughout the period for which we have some documentation. The principles governing the distribution of water have long reflected a tension between the rights of the Imamic state and the rights of the communities. This tension has been expressed within a legal tradition which accepted as sources of law: the custom produced by rural communities, internally or through mutual agreement of more than one community; the rulings made by notables whose influence straddled the locality and the center; and the principles of Islamic law (*shari'ah*). Thus the documents from the three last centuries reveal two developments: an earlier extension of the turnaround period (*tadwil*) and a systematization of the terms in which rights to water were constructed.

In the documents from the 17th century the elements of Imamic right are firmly in place: the communities have rights to purchase three and a half days from the treasury, respectively one *fard saghir* in the case of Bait Na'am, and three *fard saghir* each in the case of al-Wadi and al-Qariyah, and the night due to Bait Na'am for the small channel of drinking water *shagharah* used for irrigation in the state-owned *al-rawd* lands is ruled to come from the share of al-Wadi. The exact division of the stream between the communities is not made clear but the turnaround period appears to have been several days shorter than the 28-day turn ratified in the 18th century. According to the leaders of al-Wadi tension between the right of the state and of the communities lay behind the gradual extension of the turnaround period. They construct the communities as primary actors, explaining the entitlement of the Imams as gifts from the competing communities soliciting Imamic favour and the lengthening of the turnaround period in terms of the subsequent strategy of the communities to diminish the actual share accruing to central authority. Although the staging of this account, which treats the Imamic state as object and the rural communities as subject, remains suspect (48), the broad lines of this interpretation seem apt: the tension between local self-government and the ebb and flow of central power was productive of change in local legal tradition.

The legal tradition appears, moreover, to elaborate slowly a more systematic construction of rights to irrigation water. The earliest documents of the 17th century do not explicitly tie water rights to land. They build on custom and Imamic ruling but do not argue from the signs of Nature or principles of Divine Law. In this respect they treat the *ghail* of Wadi Dahr as analogous to other *ghails* about San'a' where water is held and transacted separately from land. The latter *ghails* are, however, *qanat* systems, where the underground chambers have been constructed to tap and deliver water, whereas the stream of Wadi Dahr is God's not man's work. Thus in Wadi Dahr the legal conditions for full ownership of water are absent and the *shari'* legal basis of the Imamic holding of water was long seen as problematical. In an 18th century ruling the right of the treasury is maintained but only by interpreting it as *al-'idhn bi-l-ghillah*, rights to the revenue and not to the water itself (49). But it is only in the 19th century in one - highly contested - document, that we find the argument advanced that physical constructions being absent in Dahr

water rights should, as with a *sail*, follow the lay of the land with priority given to upstream communities (50). This judgement, while highly systematic, appears egregious in the context of the legal tradition as a whole which had always accepted existing custom as its starting principle. But more important than the general ruling - for it did not necessarily upset the existing distribution of water between the communities - was the contemporary central compilation of a register of irrigated lands for the three communities (51). The register provided the administrative means to bind water rights firmly to land. Water rights not bound to land became yet more problematical and were to be finally done away with in the decisions of the 19th and early 20th century (52).

After the revolution: technology, spatial organization and local society

In 1966, four years after the overthrow of the Imamate, Bait Na'am and al-Wadi raised the case of the distribution of the rights to the *ghail* before the Ministry of Justice of the Yemen Arab Republic. Al-Wadi was represented by the leaders of both the lower and the upper wards. The composition of the commission is revealing of the Sallal government: two military men and two shaykhs, no *sayyids* and no learned scholars (53). The committee never came to a decision and the chairman, al-Naqib Salih ibn Naji al-Ruwaishan, died before a judgement was taken. Al-Wadi alleges that the shaykhs from Bakil on the commission prevented a favorable decision but in fact it is doubtful whether in 1966 the government could have enforced any decision taken. In the following year, rural supporters of the Royalist leaders were - perhaps for a last time - to besiege San'a'.

But in the midst of civil war, San'a' and its market were growing rapidly and new technology was entering the villages. Landowners in Bait Na'am, facing years of poor rains in the late 1960s, were digging wells and fitting them with motorized pumps. In the three years after 1960 sixteen pumps were installed in Bait Na'am and five in the uppermost ward of al-Wadi. In June 1970, al-Qariyah brought Bait Na'am and al-Wadi to court charging that the pumps had caused a decrease of the stream's flow. In this case al-Wadi was represented by the leader of the upper quarters, himself a pump owner, and by a leader of quarter 5 whose household was related by marriage to the leaders of both the upper and the lower wards. By contrast, the leader of the lower wards played no part in this lawsuit.

In 1970, the commission judging the case comprised both rural shaykhs and Islamic scholars (54); a foreign water engineer, attached to the Ministry of Public Works, was also asked to give technical advice. Although the suit concerned the sinking of pumps, al-Wadi and Bait Na'am immediately countered with the older issue of the division of rights to the stream, which they had sought to reopen in the suit four years earlier. All the documents presented in the Ruwaishan hearings were reviewed and both sides argued forcefully their respective cases, the Hamdani communities arguing for the

natural precedence of the upstream communities (the Sahuli decision) and al-Qariyah countering with claims of historical priority of settlement, traditional practice and the rights of five thousand citizens. The Hamdani spokesmen used traditional idiom, appealing to God's creation and to *shar' wa-shari'ah*, while the representatives of al-Qariyah invoked not only *shar' wa-'urf* - Islamic law and custom - but also *qanun*, *nizam wa-dustur* - civil law, administrative ruling and the Republican constitution !

The judgement of the commission was perhaps inevitable; in a very balanced manner it confirmed the *status quo*. How could they have ruled otherwise? The party which had been plaintiff throughout the century was now suddenly defendant and to have ruled against the pumps would have been to stab in the back the interests of traders and the model of progress on which the Republic rested. In point of fact the evidence, both documentary and technical, was deemed insufficient. In the absence of the Tarabulsi ruling and the Sahuli register it was impossible to overrule existing rights. The water expert judged, moreover, that both the drought and the pumps had affected the stream flow but needed detailed field measurements before he could say which pumps were drawing down the stream and by exactly how much. Experts called for more experts and no one said no to technology.

The court case had proved very expensive for the men of al-Wadi. Once the case was over, the many men who had no pump machinery and yet who had paid to defend the interests of the pump owners grew angry. They found themselves in the same position as the men of al-Qariyah, but unlike them (and unlike the pump owners of their own community) these men had lost doubly, first before the Hamid al-Din and now before the Republic. Bundled into their old allegiances they felt tricked by the shaykh of the upper wards who had used the funds to fight the pump owners' case. A movement grew, which for a time escaped the shaykhs; in early 1973 the "youths" fired on the house of the leader of the upper wards and confined him to his house. These were heady days as the principles of radical representation suddenly governed the area (55). But after some time of this unstructured *jacquerie*, the leader of the lower wards, who had stayed clear of the 1970 lawsuit and not opposed the "youths", led the men in more classical channels of political manoeuvre. From ward 5 down al-Wadi went to join al-Qariyah.

The incorporation of a large section of al-Wadi was not a matter al-Qariyah could decide alone; a move seemingly so straightforward swiftly involved leaders of national weight who had their own calculations to make. The shaykh of Hamdan tried to dissuade them. The prominent shaykh of Bakil, Ahmad al-Matari, was approached but hesitated to accept the section, since this would bring him into conflict with the leaders of Hashid. 'Abdallah al-Ahmar, paramount shaykh of the confederacy of Hashid and a man of extraordinary power in the early Republic, went out to al-Wadi. In a grand gesture he threw down his headgear, symbolically obliging the men of the renegade community to lift up and restore his honour. This they did and thereby they joined the group of Hashid near Khamr, the shaykh of which section was reported to be governor (*ami*) of Rada' (56). Whatever the details

of the section, the move was understood to assign the section to the patronage of 'Abdallah al-Ahmar. But 'Abdallah al-Ahmar did not take a stand against the pump owners; in fact he had already served on the commission which had refused to rule against the pump owners in 1970.

The transfer of allegiance soon emptied of content; the men of the lower wadi now belonged to a group miles away but at home nothing had been effected. Quietly, however, everything was changing: in the four years since 1970 wealthy farmers throughout the lower wards had also purchased pumps. The spread of the technology began to render absurd the political moves adopted to contain it. In 1974 the Shaykh of Hamdan convinced the break-away section to return to the fold. They returned after having spent less than a year as part of Hashid. By now the pumps were providing the community with more water than ever before. In this period the price of oil escalated, Yemeni labour left for Saudi Arabia in great numbers, and cash income from the prized, long-stem *qat* of Dahr and Dula' soared. Even the poor of the community could afford to purchase water from the pump owners, supplementing their income from agriculture by trading *qat*.

In August 1975 a torrential flood swept down the wadi uprooting trees, houses, pumps and irrigation channels. Fourteen people died. One man who had earlier rescued a woman survived by spending the night in the branches of a great pear tree as the floods swept below him. At a meeting of Arab foreign ministers the government solicited aid for the area; the sums were disbursed through the shaykhs; and soon rumour was rife about misappropriation. For several weeks, however, nothing was done about repairing the main channel, as the small stream drained away not far below the house of the leader of the upper wards. The shaykhs were said to have asked for Chinese technical aid to come and rebuild the channel.

Eventually the small-holders in al-Wadi and al-Qariyah felt the lack of the stream. The women of al-Wadi, long attached to the stream as source of water for drinking and washing, expressed shame at the failure of the men to repair the channel. The men of al-Qariyah joined those of al-Wadi and repaired the channel within a week. This time, however, the *shagharah* was not rebuilt; people now fetched drinking water from the pumps.

But the flow of the stream continued to diminish. By 1980 it had dwindled so much that it scarcely reached al-Wadi; all of Dahr relied on the pumps for irrigation. As the stream died, the water table likewise began an ominous decline. Leadership had passed to the leader of ward 5, the man of the middle, who only months after the floods in 1975 had started to build a fine house in San'a'. Local politics no longer seemed of such moment; the city of San'a' extended half way to Dahr; and young men looked to the capital and its networks for work.

Conclusions

Beneath the line of narrative there have been two themes to this essay, the historical character of local tradition and the material context of rural political

form. The continuous and changing tradition of irrigation belongs to both geography and history. The gradual creation of this tradition has occurred at the meeting of local society and national leadership, in a political system characterized by movement between centralization and decentralization. The tradition evolved over centuries when the major changes were in the technology of rule not the technology of production; and it ends in the present when the technology of irrigation was abruptly transformed. For the past we have only a written and necessarily ideological record, but nevertheless we are able to sense the manner in which this reflects or creates great shifts in practice. The record of this tradition begins with the regulation of the respective shares of the rural communities and the state (in the person of the Mutawakkilite Imams of Kawkaban). This was an overall settlement imposed by the conquering Imam al-Mu'ayyid bi-'llah in the 17th century (57). In this formulation rights were stated as shares in water quite independent from land. In Hammoudi's phase these shares were relationships and not substances (58). This does not mean that water rights were not tied to land but that, so far as one can tell from extant documents, it was the local community and not state authority which determined the manner of the marriage between water and land. It is only in the nineteenth century that we begin to have references to the central certification of "entitled" lands and to judgements reformulating the relation between water and the communities. Shares in water are now to be mediated by the size of the "irrigated land" from upstream to downstream. The relationship between the communities should now be mediated through the measurable and individually appropriated substance, land.

At first sight, the decision of Ahmad ibn Qasim appears a purely tactical gesture of dynastic politics : where al-Tarabulsi and the Ottomans had favoured Hamdan, the Hamid al-Din supported Bani 'l-Harith. But in their application the decisions of the Hamid al-Din brought to their logical limit the terms of central certification of the ownership of substance. The abstract rights of the Imams were finally abolished, anomalies at the borders of the communities were ironed out, registers of "entitled" lands were drawn up corresponding to the overall division of water, and a state administrator was installed to regulate the system. The administrator set the terms of justice and protected the rights of the weak (to their share of water as registered) even against those of the same community who were wealthy.

With the end of the Imamate, contest over water reemerges and the overall structure of rights between the communities is once again challenged. But as the internal restructuring of irrigation practice in al-Wadi on the eve of the Revolution reveals, deeper changes worked to individuate and to abstract not only land but now water as a substance divisible from social relationships and traded for coin. The introduction of pump machinery only a few years later followed easily, affording the technical means to supply water as a commodity.

Central certification of property rights, expansion of market production and, lastly, imported capital technology loosened local closures and rendered the

individual rather than the community the model bearer of rights to land and water. But of what character were those closures and solidarities; what were their forms in everyday life?

Recent studies have analyzed the rural political organization of North Yemen as discourse (as a coherent language of oppositional honour) and a structure (as hierarchical circles of incorporation built upwards from the local association of self-governing households) (59). But for all their intellectual elegance, when not tied to the living practice and morphology of particular communities, such analyses risk false abstraction. The tribal idiom was by its nature more an appeal to local men for common action than a description of obligatory association (60). What was in practice obligatory can be determined only in the light of particular local conditions. The idiom existed, moreover, not autonomously but alongside that of central (religious) authority. It made, therefore, scant reference to two central dimensions of local society: to geographical context and to modes of organization (religion and the state) classified as "outside" the idiom. The silences are telling. In a decentralized polity, the solidarities in practice, the potential for economic accumulation or closure, and the articulation of local units into wider regional constellations are all conditioned by the variegated land on which men live and work. The idioms of political association were mutually intelligible, even shared throughout North Yemen, but the character of political units was differentiated by both geography and history, by the land and by the relationship of local units to the center.

In the case analyzed, the regional structure was critical. Prior to the 20th-century revolution of motorized transport, long-distance weapons and the world grain market, it was built around three axes. At the center stood the constellation of three wadis of irrigated agriculture: Dahr, Dula' and Lu'lu'ah/Ray'an, an economic base for local political power beyond the community of face-to-face politics. This small center in turn lay between two poles of national moment: the first, Kawkaban, capital of the state which supplanted the Ottomans in the 17th century and home of *sayyid* houses with close links to Hamdan; the second, the plain of San'a', capital of the Hamid al-Din and home of *sayyid* houses strongly tied to Bani 'I-Harith. It is the slow historical play of power between these centers which has drawn the boundaries between the communities of Dahr (61).

Within the local community, moreover, patterns of political leadership have proved intelligible not in terms of lineage alone nor in terms of categorical structure alone - one section, one shaykh, as was the rule of the central government throughout the period since 1962 - but only if we also consider ecology and the relation of the locality to the center. Upstream and downstream, the lineal riparian structure of the community was first heightened by the divisions created with the new technology and then finally swept away by the generalization of pump technology. Throughout the years of tension while pumps were being installed, dual leadership was effectively the norm. This culminated in the secession of the lower wards from the upper wards of al-Wadi. Only when this tension abated and following the centralizing consoli-

dation of the new technologies of production did the duality come to an end and an indifferent centrism take its place in local politics.

Throughout this essay I have stressed the practical solidarities and boundaries of rural politics. These were expressed not in the transportable idiom of descent but in the fixed signs of territory. The first level association of self-governing households (units themselves built upon the coordination of individual rights and labour) managed common resources and assumed common liabilities. Such communality rested upon often unspoken practice: continuity of membership (62), wide distribution of landownership among farming households, joint liability for bloodmoney, and community management of irrigation. The character of local leadership was both built upwards from such local solidarities and yet transcended them by articulating the local with wider national networks or rule and domination. This is not to say that the character of solidarity and division manifest in this community of irrigated agriculture should be taken as a model for all "tribal" areas of North Yemen. These areas were never uniform, nor were the forms of leadership everywhere identical, like so many segments of a Durkheimian tapeworm. Yet if the description given here is in no sense a model for all North Yemen, it may perhaps suggest an analysis of the "tribal system" not as a disembodied figment of the imagination in exotic timelessness but as a constellation of differentiated subsystems of land and men, interlocking and articulated in common but complex political idioms.

Institute of Archeology
Yarmouk University, Irbid, Jordan

Acknowledgements

The field research on which this paper is based was supported by US SSRC Foreign Area Fellowship (1973-74), USPHS Grant 1R01 DA-00974 via Dr. John Kennedy of UCLA (1975-76), and a grant from the Yemeni Studies Centre, San'a', and the Ford Foundation, Amman, via the late Professor Mahmud al-Gul (1976). The Department of Antiquities and Libraries, Director Isma'il al-Akwa', the Yemeni Studies Centre, Director Ahmad al-Marwani, and the Shaykh of Hamdan, Muhammad al-Ghashmi, were so kind as to facilitate the research. To all these persons and institutions I am indebted, but I alone am responsible for interpretations advanced here. To the people of the area which was my home for over three years I owe another kind of debt.

I am grateful to Geneviève Bedoucha, Ashraf Ghani, Nicholas Hopkins, Michael Howley and Seteney Shami for comments on this paper.

Notes

1. This essay represents a first attempt at analyzing the patterns of irrigation in some detail. There remain important lacunae in the information, but I present the

reconstruction, whatever its faults, for the inherent interest of the topic. Perhaps I should add that I had hesitated to present the material for a number of years. Although I had once planned to focus upon this aspect of social relations, the domain proved difficult to explore for two reasons. First, irrigation lies squarely in the domain of male politics. Second, and certainly equally important, rights to water remained a contentious, sensitive matter during the early 1970s. Given the tension surrounding the interpretation of the past, it did not seem right that I should naively stir the waters in print. But years have passed, the object of contention is no more, the nature of the coming conflict over rights to water will, I suspect, take a quite different form - between the demands of urban San'a' and the agricultural communities - and so it may now be possible to present this first attempt at reconstruction.

2. Cf. Adra (1982 and 1985); Adra and Varisco (1984); Caton (1984) and - as a general analysis of segmentary societies in terms of discourse rather than a study of North Yemen - Caton (1987); Dresch (1981, 1982, 1984a, 1984b, 1986, and 1987); and also Chapter 3 in Stevenson (1985). I have not been able to consult Abu Ghanim (1985) nor Meissner (1986).

3. Cf. Bedoucha (1987).

4. An exception in the work of D. Varisco on ecology: compare Varisco (1982 and 1983). But even with Varisco the treatment of "the tribe" remains largely independent of ecology.

5. Cf. Shararah (1981).

6. If we treat tribal organization solely as concepts - and there is little dialectic in these concepts - we freeze rural social relations out of time. Compare Dresch (1981:46): "The values of segmentary opposition and of personal power seem in fact to be less contradictory than complementary, but it is certainly ideas and values that we are dealing with."

7. For a study in historical anthropology emphasizing practice see Behar (1986). Cf. Bourdieu (1972).

8. This is a theme raised long ago by Abdallah Hammoudi (1974). Compare also the realization of such an approach in al-Tawfiq (1983).

In a decentralized system social history will have to be written from the local communities and the regional alliances; otherwise history will remain that of chronicles, described by Serjeant (1983:77) as "...an insufferably tedious meaningless to-and-fro of battles and campaigns...over obscure places inhabited by multifarious tribes with unfamiliar names and unknown affiliations."

9. al-Hamdani (1931:74-76), my translation.

10. My rough estimate was that in the early 1970s land use in the irrigated land of the canyon was 10% tree fruit, 25% *qat*, 40% mixed fruit and *qat*, 11% grapes, and 14% grain and vegetables. In short about three-quarters of the land contained some type of fruit, although often now in combination with *qat*.

11. Cf. Hammoudi (1985:28-29).

12. Quarter 4 on Map 2.

13. Cf. Rossi (1953: 354).

14. al-Hamdani (1968:106 and 1931:77).

In al-Hamdani's day Dahr, Dula' and Ray'an formed a *mikhlaḥ* titled *mikhlaḥ* Ma'dhin wa-Humlan; cf. al-Hamdani (1968:111). See Map 1.

15. Al-Rub' is said to contain al-Wadi, Bait Na'am, Dula', Qariyat al- Musalli, 'Asur, 'Arazah, Bait Majhaz, Lu'lu'ah, al-Bayad, Madhbal, al-Qaratil, al-Dahm, al-Sanafi, al-Manqab, and Barish. Other sections of Hamdan were said to be Wada'ah, Jusham (Wajsham) and al-Janab al-A'la Bani Mukarram. Cf. Lambardi (1947: 146).

16. Ward 8 and Ward 2 on Map 2.

17. Cf. Rossi (1953:354). The *tasah*, as Rossi's survey of *tasahs* about San'a' reveals, is also distinctive.

18. The local *libnah*, the so-called *libnah dahriyah* is a measure of one and three-quarters *dhra'* *hadidi* square, i.e. roughly 1.35 square meters. The land is measured by a rope 100 *dhra'* *al-wadi* long. On the *qanat ghail* systems of Dula' cf Betzler (1987:95-102).

19. See the next section for the background to this.

20. Cf. Mundy (1982:28). This 5% is concentrated in the lower wards where a number of prominent learned families have summer houses. I expect that the proportion of land owned by outsiders in Bait Na'am is also extremely low, whereas by all accounts that in al-Qariyah, long a center where great Sayyid and Qadi houses had summer homes, is much greater.

21. Cf. Mundy (1982:75-79). It should be noted that a few *nuqqas* families (that is, of low status service and market occupations) do own small amounts of land in the area: cf the generalization in Betzler (1987:175) to the effect that *nuqqas* are always landless. See Mundy (1982:46-48).

22. In law all the land is either *mulk*, *waqf* or *amlak al-daulah*, (the so-called *sawafi*), the Ottomans never having succeeded in imposing *miri* categories of land holding upon Yemen. Cf. Serjeant (1983:95).

23. In this one case at least Betzler's (1987:60) generalization that shaykhs come from the strongest descent group certainly does not apply. Cf. also Stevenson (1985:66-80) for an application of lineage notions to the analysis of North Yemeni rural society. One senses that anthropologists feel obliged - perhaps more by their profession than by their data - to relate Yemeni "tribes" (*qaba'il*) to lineage models of tribes. Cf. Dresch (1986), Caton (1987). Against that, cf. Bedoucha (1987) and Weir (1986).

24. Betzler (1987:61,175,178) argues that land ownership was traditionally egalitarian in the tribal areas about San'a' and that inequality in land ownership has arisen only in the last twenty years. This blanket statement derives from a confusion of the ideology of *qabyalah* - not to call it "tribalism" - with the complex reality of economic and productive relations.

25. Statement recorded in Document H.

26. 1948 was reputedly a very cold year when many stands of *qat* were "hit" (*durib*); given the political upheavals of 1948, when the town of San'a' was sacked, the memory of a market set-back may equally reflect the political chill. From the point of view of the cultivator *qat* has many strengths. Cf. Kennedy (1987:133-170) on the agriculture of *qat*.

27. Compare below for the timing of the measures adopted in the early twentieth century.

28. I have briefly glanced at this document but unfortunately was never allowed to study it by the man who now holds the register.

29. Compare Dresch (1984) for the problems that shaykhs in areas of sparse settlement face in mobilizing and governing men.

30. In the modern order government can notionally rest upon representation: there are means, as in the bureaucratically administered ballot box, to portray a choice never directly witnessed and to make real the imagined community to which the citizen of a nation belongs. These means - the published book, the newspaper, the television - entered Yemen effectively only in this century. Cf. Anderson (1983).

31. There are only two possible bases of legitimate rule in modern national politics as well: radical representativity (*al-hukm li-'l-sha'b*) and religion (*din Allah*). The dialectical

tension between these two principles in modern politics does not derive - as some might have it - from importation of the first term from abroad. Yet it is true that the imported techniques of rule and communication so change the context of politics as to change the effective meaning of the terms.

This construction of legitimate rule differs markedly from that of the tribalized politics of North Arabia such as Saudi Arabia or Jordan, where the notion of government derives from the intertwining relations of lineages reaching upwards towards the lineage at the pinnacle of rule. In Khaldunian manner, the lineage is a non-territorial network that exists essentially in relation to structures of power.

32. The terms are those in which Betzler (1987:51) describes the tribes about San'a'.

33. Once 'the tribe' is treated as central actor then it constructs other non-tribal identities as independent supporting actors. For example cf. Varisco (1983:378-79). More generally see Asad (1986).

34. On Ahmad ibn Qasim compare al-Zabarah's accounts of the years 1891-1901 ; al-Zabarah (1956: 50, 165, 257).

35. Cf. al-Wasi'i (1927: 200).

36. al-Wasi'i (1927:198).

37. al-Wasi'i (1927:245).

38. The bulk of the lands lie in Wadi Dula', amounting, according to the information kindly provided by the *waqf* to some 150,012 *libnah 'ashariy* in Dula', 72,620 in Bait Na'am and 49,887 in al-Wadi. Most of the lands in al-Wadi and Bait Na'am are rainfed; a shaykh of al-Wadi estimated holdings of the *waqf* of *ghail* land to be about 7,000 *libnah dahriyah* in al-Wadi and 4,000 in Bait Na'am.

39. The Zaidi Imamate and the Tayyibi Fatimi Da'wah had a long history of ideological rivalry. Cf. Smith (1983: 66), in the 14th century and Serjeant (1983: 74) on the 17th century. In 1840 Imam al-Nasir was murdered in al-Wadi, for which al-Wasi'i (1927: 89) holds the "Batiniyah" and Hamdan responsible. Again according to Serjeant (1983: 95-96), the Makramis are reported to have supported the pro-Ottoman, anti-Imamate group in San'a' in the early part of this century. The attack on Taybah was followed by military moves against the Da'wah in Haraz in 1918 and finally in Najran in 1933. See Serjeant (1983: 99,100).

40. The Makarimah are not remembered to have had a special role in irrigation as had the Imams. They were however a local power as is evident from two 18th century documents concerning the division of irrigation in Bait Na'am (Document D and C). The history of Hamdan's close relations with the Makrami remains, however, a highly sensible issue following a half century of strong Hamid al-Din rule succeeded by a state whose modern centralizing ambitions proscribe the recognition of intellectual heterodoxy.

There is also a tradition reported by some that in the period before Imam Yahya a man of Bait al-Shawi' was leader (*muqaddam*) of the area. Cf. al-Wasi'i (1927:120).

41. The men of al-Wadi allege that the decision was only imposed by force; an allegation of course strongly denied by al-Qariyah. The exact timing of the alleged imprisonment of the shaykhs of the two Hamdani communities and billeting of soldiers on the area is not clear. It may be bound up with the attack on the Makrami, itself a precondition for the agreement on the new division, rather than, as generally reported by men of al-Wadi, measures taken by Imam Yahya when, in 1914-15, he again backed the ruling.

42. Document E of 1910 AD reveals that al-Wadi objected loudly to the terms of the exchange and appealed the decision; Bait Na'am also entered an objection concern-

ning the overall decrease in their allotment of water. The legal decision was to appease al-Wadi by reassigning a smaller number of plots of Wadi land to be irrigated from the share of al-Qariyah.

43. Document F.

44. Dated 11 Rabi' al-thani 1333 AH; 9 March 1915; document cited in document H.

45. In Document E, the representatives of Bait Na'am state, concerning the decision of al-Tarabulsi:

"They [Bait Na'am] had five days minus one-third of a turnround period of 28 days whereas today in the documents of Safi al-Islam they have 4 and a half in a turnround period of 30 days. As for the five minus or one-third this occurred after the order of al-Tarabulsi and Mu'id to transfer water from the share of al-Qariyah."

On al-Tarabulsi, compare al-Wasi'i (1927: 115-17), al-Zabarah (1956: 16) and Serjeant (1983: 98). That al-Tarabulsi supported the Hamdani cause appears coherent with his anti-sayyid politics. Mu'id is doubtless the famous Shaykh Muhsin Mu'id who led the self-government of the city of San'a' and who had close relations with al-Tarabulsi. Cf. al-Sayaghi (1978).

46. Men of al-Wadi maintain that Ahmad ibn Qasim had refused to conduct campaigns about Rada' until the Iman agreed to the new division of the *ghail*.

47. I am grateful to al-Sayyid 'Abd al-Malik 'Ali al-Marwani, who held this post 1950-54, for a most generous interview.

48. Indeed it is rather more plausible that the share of the treasury, purchased by the communities was gradually incorporated into the communities' "turn" and that, therefore, the lengthening reflects a reassertion of the state's right in a period of renewed central authority rather than its diminution.

49. Document dated 1721-22 AD cited in Document F.

50. The document is cited in Document H; it is a judgement attributed to al-Qadi Muhammad ibn Yahya al-Sahuli dated 1215 AH, 1800 AD, stating that water rights should follow the principle of *al-a'lafa-l-a'la*. Al-Qariyah contest the existence of Muhammad ibn Yahya al-Sahuli. The existence of such a person is not problematical. Cf. al-'Amri (1954: 163, 172, 218) and (1985: 68). More important is presumably the absence of Imamic ratification on the document; even if the document is genuine, as a legal opinion without Imamic ratification, it remains only an independent legal judgement.

51. In the absence of the Sahuli register it is impossible to prove that the register was contemporary, but it is difficult to imagine that it could have been composed much before the 19th century.

52. A decision dated 1234 AH (1818-19 AD), cited in Document D, annulled the independent disposal of one-third of a night of irrigation which had been treated as *waqf* and sold to farmers accordingly. The entitlement to water was returned to the heirs of the man who had endowed the *waqf* and who at that time held only the land.

And in the 20th century the rights of the Mutawakkilite Imams to four and a half days irrigation were annulled in fact by the decision of Ahmad ibn Qasim and then formally by the judgement of Shaykh al-Islam al-Yamani, which pronounced ownership (*tamlik*) of water invalid (Document F). al-Yamani built upon the judgements of the great jurists of the late 18th and early 19th centuries linking water to land.

53. Al-Naqib Salih b. Naji al-Ruwaishan, al-Naqib 'Abd al-Wahhab Sinan, al-Shaykh 'Abdullah al-Hibri (?), and al-Shaykh Muhammad ibn Naji al-Qawsi.

54. One informant stated that the committee was formed by Shaykhs 'Abdullah al-Ahmar, al-Qawsi, al-Matari, and al-Ghadr and scholars, 'Abd al-Qadir, 'Abdallah al-Hajri, and al-Samman. Unfortunately I failed to verify this list with other sources.

55. The leaders of the movement were younger men, all of established farming families; among them was the only man from the area to have made a career in the elite paratroopers' unit of the army. They received some support at the centre from the one senior Republican army officer from al-Wadi, a man of modest social origin. The movement sought to develop other modes of political action from those dominated by the shaykhs but clearly grew out of a local contest. Cf. Stevenson (1985: 53-85) for a brief account of a movement led by "youths" (*shabab*) in 'Amran in the late 1960s.

56. The tribe of Hashid to which they were joined forms in turn part of the confederacy of Hashid.

57. Documents A and B. That the two great indigenous political consolidations of modern Yemeni history, that of al-Qasim and al-Mu'ayyad in the 17th century and Imams Yahya and Ahmad Hamid al-Din in the 20th, both followed Ottoman occupations, appears a result of the Yemenis' gradual acquisition of the superior military technology of the invader within the context of political mobilization to expel him. Cf. Serjeant (1983).

58. Hammoudi (1985).

59. Cf. note 2.

60. Cf. Dresch (1984, 1986, 1987).

61. Two mechanisms of the movement of boundaries have been noted in this essay: first, the transfer of land and water rights effected in the time of Ahmad ibn Qasim (Document E) and second, the secession of a section of a community and its adherence to another. In neighboring Dula'a third mechanism was evident: in 1977 Ahmad al-Ghashmi, later President of the Yemen Arab Republic and brother of the shaykh of Hamdan, was reported to have bought a large stretch of land from the people of Ray'an for 100,000 riyals. This area of land had originally belonged to the people of Ray'an in payment for blood money.

62. Thus 98% of landowning farmers (N=281) and 79% of the women married into their households (N=343) were born in the community.

Documents consulted

Document A: Copy of an *amr* and *hukm* with Imamic authentication of Muhammad ibn Isma'il al-Mutawakkil 'ala 'lilah; dated 1083 AH/1672 AD and 1087 AH/1676 AD.

Document B: Judgement made in the Diwan of the Imam, signed by al-Qadi Ahmad ibn Muhammad Qatin; dated 1179 AH/1765 AD.

Document C: Copy of a *raqm shar'i* from the judges of the Diwan (al-Qadi Ahmad ibn Muhammad Qatin, al-Qadi Isma'il Yahya al-Sadiq and al-Qadi Hasan Muhammad), authenticated by al-Sayyid Yahya ibn Muhammad ibn 'Abdallah; dated 1178 AH/1764 AD (recopied 1353 AH/1933 AD).

Document D: Copy of older documents which were in poor shape concerning Ghail Wadi Dahr. Dates of documents copied 1053 AH/1643 AD; 1145 AH/1732 AD; 1152 AH/1739 AD; 1234 AH/1818-19 AD. Date of copying of documents 1322 AH/1904 AD by the scribe al-Qadi Qasim ibn Ahmad.

Document E: Document concerning irrigation of border areas between Qariyat al-Qabil and Wadi Dahr; dated 1328 AH/1910 AD.

Document F: Copy of a *raqm* by Shaykh al-Islam al-Qadi 'Ali ibn 'Ali al-Yamani; dated 1333 AH/1914 AD.

Document G: Document from the Ministry of Justice to the Ministry of the Interior concerning the case raised by Wadi Dahr and Bait Na'am; dated 1386 AH/1966 AD.

Document H: Transcript of testimonies and judgement in the case raised by Qariyat al-Qabil against Wadi Dahr and Bait Na'am; dated 1390 AH/1970 AD.

Registers of Irrigation for a number of turns of irrigation in al-Wadi.

N.B. Originals or copies of these documents were consulted during the period of my fieldwork.

Bibliography

ABU GHANIM F.A., 1985, *al-Bunyah al-qabaliyah fi-l-yaman*, Damascus.

ADRA Najwa, 1982, "The Tribal Concept in the Central Highlands of the Yemen Arab Republic", unpublished, PhD Thesis, Temple University.

1985, "The concept of tribe in rural Yemen" in N. Hopkins and S. Ibrahim (eds.), *Arab Society: Social Science Perspectives*, Cairo, 275-285.

ADRA Najwa and VARISCO Daniel, 1984, "Affluence and the concept of the tribe in the central highlands of the Yemen Arab Republic", in R. Salisbury and E. Tooker (eds), *Affluence and Cultural Survival*, Washington D.C., 134-149.

al-'AMRI Husain, 1984, *Mi'at am min tarikh al-yaman al-hadith*, Damascus.

1985, *The Yemen in the 18th & 19th centuries: a political and intellectual history*, London.

ANDERSON Benedict, 1983, *Imagined Communities: Reflections on the origin and spread of nationalism*, London.

ASAD Talal, 1986, *The Idea of an Anthropology of Islam* (Occasional Papers Series, Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University) Washington D.C.

BEDOUCHE Geneviève, 1987, "Une tribu sédentaire : la tribu des hauts plateaux yéménites," *l'Homme*, 27, 139-149.

BEHAR Ruth, 1956, *Santa Maria del Monte: The Presence of the past in a Spanish Village*, Princetion.

BETZLER Emil, 1987, *Sozialer Umbruch und Kulturlandschaftswandel in Südarabien*, Wiesbaden.

BOURDIEU Pierre, 1972, *Esquisse d'une théorie de la pratique précédé de trois études d'ethnologie kabyle*, Geneva.

CATON Steven, 1984, "Tribal Poetry as Political Rhetoric," unpublished PhD, University of Chicago.

1987, "Power, persuasion and language: a critique of the segmentary model in the Middle East," *International Journal of Middle Eastern Studies*, 19, 77-102.

DRESCH Paul, 1981, "The several places of Yemeni tribes", *Journal of the Anthropological Society of Oxford*, 12, 73-86.

1982, "The Northern Tribes of Yemen: their organisation and their place in the Yemen Arab Republic," unpublished Ph D., University of Oxford.

1984 a, "The position of shaykhs among the northern tribes of the Yemen," *Man*, NS 19, 31-49.

1984 b, "Tribal relations and political history in upper Yemen," in B. Pridham (ed), *Contemporary Yemen: Politics and Historical Background*, London, 154-174.

1986, "The significance of the course events take in segmentary systems," *American Ethnologist*, 13, 309-324.


1987, "Placing the blame: a means of endorsing obligations in Upper Yemen," *Anthropos*, 82, 427-443.

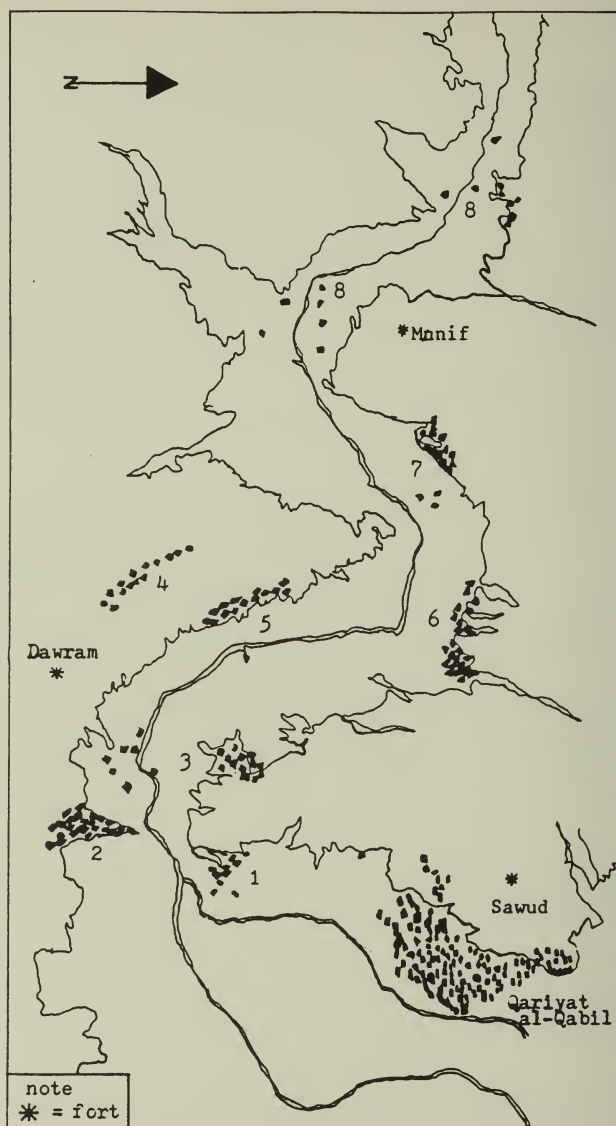
- GELLNER Ernest, 1969, *Saints of the Atlas*, Chicago.
- al-HAMDANI Ibn al-Haik, 1931, *al-Iklil VIII* (ed. A.M. al-Karmali), Bagdad.
- 1968, *Sifat jazirat al-'arab* (ed. D. Muller), Leiden.
- HAMMOUDI Abdellah, 1974, "Segmentarité, stratification sociale, pouvoir politique et sainteté : réflexions sur les thèses de Gellner," *Hespéris-Tamuda*, 15, 147-179.
- 1985, "Substance and relation: water rights and water distribution in the Dra' Valley," in A.E. Mayer (ed.), *Property, Social Structure and Law in the Modern Middle East*, Albany, 27-57.
- KENNEDY John, 1987, *The Flower of Paradise: The institutionalized use of the drug qat in North Yemen*, Dortrecht.
- LAMBARDI Nello, 1947, "Divisione amministrativi del Yemen," *Oriente Moderno*, 27, 142-163.
- MEISSNER Jeffrey, 1986, "Tribes at the Core: Legitimacy, Structure and Power in Zaydi Yemen," unpublished PhD, Columbia University.
- MUNDY Martha, 1982, "Land and Family in a Yemeni Community," unpublished PhD, University of Cambridge.
- ROSSI Ettore, 1953, "Note sull'irrigazione, l'agricoltura e le stagioni nel Yemen," *Oriente Moderno*, 33, 351-361.
- al-SAYAGHI Husain, 1978, *Safahat majhulah min tarikh al-yaman*, San'a'.
- SERJEANT Robert, 1983, "Post medieval and modern history" in R.B. Serjeant and R.Lewcock (eds.), *San'a': An Arabian Islamic City*, London, 68-107.
- SHARARAH Waddah, 1981, *Al-Ahl wa-l-ghanimah*, Beirut.
- SMITH G. Rex, 1983, "Early and medieval history of San'a'", in R.B. Serjeant and R. Lewcock (eds.), *San 'a': An Arabian Islamic City*, London, 49-67.
- STEVENSON Thomas, 1985, *Social Change in a Yemeni Highlands Town*, Salt Lake City.
- al-TAWFIQ Ahmad, 1983, *al-Mujtama' al-maghribi fi-l-qarn al-tasi' 'ashar*, Rabat.
- VARISCO Daniel, 1982, "The Adaptive Dynamics of Water Allocation in al-Ahjur, Yemen Arab Republic", unpublished PhD dissertation, University of Pennsylvania.
- 1983, "Sayl and Ghail the ecology of water allocation in Yemen ," *Human Ecology*, 11, 365-383.
- al-WASI'I 'Abd al-Was'i ibn Yahya, 1927, *Tarikh al-yaman*, Cairo.
- WEIR Shelagh, 1986, "Tribe, hijrah and madinah in North-West Yemen," in K. Brown, M. Jolé, P. Sluglett, S. Zubaida (eds.), *The Middle Eastern City in Comparative Perspective*, Points de vue sur les villes du Maghreb et du Machrek, London, 225-239.
- al-ZABARAH Muhammad b. Muhammad, 1956, *A'immat al-Yaman fi-l-qarn al-rabi' 'ashar li-l-hijrah*, Cairo.



Map I: Flood Ways of the Wadis Dahr, Dula' and Lu'lu'ah

Note: Before the introduction of motorized pumps perennial irrigation was assured by the water of springs in Wadis Dahr and Lu'lu'ah and of underground qanats in Wadi Dula'.

 a settlement



Map 2. Qariyat al-Qabil and Wards of al-Wadi

THE GUEST MEAL AMONG THE MUNEBBIH

Some considerations on tradition and change
in *'aish wa milh* in Northwestern Yemen

Andre GINGRICH

"Diejenigen, welche in dieser Landschaft mit einiger Sicherheit reisen wollen, müssen allezeit eine Gelegenheit mit einer Karawane erwarten. Ein einzelner Reisender muss in dieser bergigten Gegend ebensosehr befürchten, von den hiesigen Kobails geplündert zu werden, als in der Wüste von den Beduinen. Man soll aber auch eine ausserordentliche Gastfreiheit unter ihnen antreffen."

Carsten Niebuhr, 1772. On travel and hospitality in the rural regions around Sada ¹.

An influential prejudice in our societies portrays "the Arab" as Europe's and the West's xenophobic enemy. This fearful and aggressive view sees the Arab as the dangerous stranger, who is held responsible for many of our own societies' problems. He is represented as a war-loving fanatic who, through access to oil and gas in his lands and to jobs in ours, endangers and threatens our well-being. This 20th century picture of the "ugly Arab" seems to have become dominant over the shattered remnants of other images, such as the idealizing picture of the "noble Arab" which intellectual Europe cherished for some periods in the 18th and 19th centuries. In view of the rising tide of racist attitudes centering around the image of the "ugly Arab", I wish to reconsider a subject which the idealizing, enlightened, or romantic picture of the noble Arab in a way did take account of, namely Arab generosity and hospitality. Due to my own fieldwork in the Yemen Arab

Republic, and with regard for the Yemen's important contributions to Arab and Islamic culture, my case-study focuses on a rural tribal community in that country and upon the importance of food for guests there.²

Traditional emphasis on hospitality is already outlined in the Qur'ân and Hadîth (3). One can even argue that the historical roots go back to the pre-Islamic Ancient Near East, underlying practices which were then reinforced and distributed by the spread of Islam⁴. I shall however, confine myself to the social and symbolic significance of the guest meal among one particular Yemeni tribe, the Munebbih, despite the many similarities which this event shares with the same class of events in other parts of the Yemen and Arabia. For I believe that such a specific analysis can provide better insight into the inner logic of this social event, and that in this respect some of the differences between the Munebbih and other Yemeni tribes are not without significance.

The Munebbih belong to the Furûd division of the Khawlân b. Qudâ'a federation (also known as the Khawlân b. 'Amir, Khawlân ash-Shâ or "northern" Khawlân federation) in the Yemen Arab Republic's extreme northwest. The federation's five Yemeni tribes live in the west of Sa^c da province, while three others live on Saudi territory. Khawlân b. Qudâ'a is thus a genealogical classification serving to distinguish all of these tribes from the Hamdân - in the east and in the central highlands - and especially from the Khawlân at-Tiyâl⁵. It thus legitimates a tribal status which is basically equivalent to that of these latter tribes. Officially, the Munebbih perceive their tribal name as being that of their ancestor, allegedly a "grandson" of Khawlân b. Qudâ'a.⁶ At the same time, this tribal name refers to their coherent tribal territory with continuous borders, the Jabal Munebbih. This is one of those very fertile, isolated mountains between the hilly Tihâma and the western highland. Their tribal neighbours are mostly other Khawlân b. Qudâ'a: to the south, the Râzih; to the west, the Banû Mâlik; and to the east, the Jumâ'a. The term "Munebbih" is simultaneously, therefore, both a genealogical classification (together with Khawlân b. Qudâ'a) ascribing and legitimating social status, as well as a territorial reference. Both aspects are linked through the traditional rule for tribal endogamy which, except for rare circumstances, thus ensures exclusive access to tribal land and water for its members against the outside world.⁷ Moreover, until a few years ago, the two social minorities of the northern highlands had no permanent settlements among the Munebbih: the Sâda, with a status ideally superior to that of the tribes, have merely participated in some intertribal negotiations also involving the Munebbih; while the so-called Ahl ath-Thulth, being mostly specialists in certain crafts and services and having a status inferior to both other groups, have visited Munebbih territory as migrant craftsmen and occasionally for the weekly markets. The Sâ'da and Ahl ath-Thulth have only interacted peripherally with the Munebbih, therefore, and still do not own any land there.

The Munebbih are mountain peasants who mainly grow cereals and fruits on long, steep terraces; direct rainfall and slope runoff are their basic agricultural water supply. Aside from an older tradition of planting coffee and

bananas, qât and other cash crops were only introduced at the end of the seventies. Thanks to their marginal and somewhat isolated position until the mid-eighties, the Munebbih were less subjected to the dramatic processes of social change than other groups in their neighbourhood, such as the Râzih.⁸

Inasmuch as labour emigration was very low in the seventies, while the planting of qât only began in the early eighties, the amount of available cash in this area remains incomparably lower than in most neighbouring regions. Among the Munebbih, the impact of many recent developments and changes has been strongest around the administrative and market centre of Nayd ar-Rakû, as well as along the road connecting this centre with the Yemeni highlands. All other areas in this mountain region are less visibly affected by the processes of "modernization". In analysing the guest meal, therefore, emphasis is placed on the more "traditional" situation, which allows us better to establish the direction of change taken by the main tendencies centering around this social event.

Methodically, one can analyse meals for guests as the crossing of two co-ordinates: a "co-ordinate of law" (I), i.e. tribal law, and a "co-ordinate of meals" (II) (Fig. I). In co-ordinate I, the traveller's trip (A) is linked to his sojourn as a guest (C) by the host's offering of a meal (B). B is at the same time 2 on co-ordinate II, where the guest meal occupies an intermediate position between meals in everyday life (1) and food for feasts and ceremonies (3). I therefore look upon the guest meal as being located between two poles, contradictory terms, or the extremes of two scales. And in respect of both co-ordinates, I wish first to deal with the extremes, before

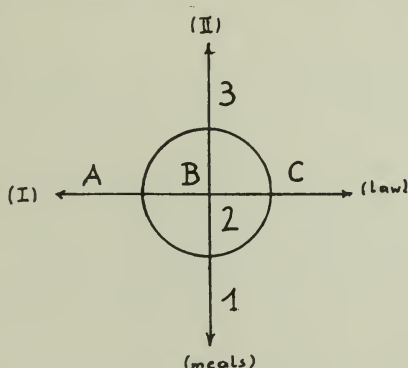


Figure 1

A guest meal links and separates two times, two spaces, and two legal situations, as the time, space and legal situation of the traveller are transformed into those of the guest. This is traditionally perceived as a transition from a situation of ambivalence and danger to one of protection and shelter.

The frequency of travel has increased considerably in areas along the road and also among qât producers, who travel to the markets more often; otherwise, travel and visits remain rare. The reasons and occasions for travel and for visiting can be informal in nature, such as seeing friends and relatives or going to the market, while peace negotiations or matchmaking and ceremonies at weddings, births, circumcisions and other feasts provide more formal occasions. But ambivalence and danger are naturally associated with travel when it involves crossing foreign or enemy territory.

The legal status of the tribal Munebbih traveller (others being left out of consideration here) is therefore intrinsically linked to territory and to his social relations with those who control it. If the traveller is regarded as belonging to an alien or enemy group, then his territorial intrusion is a challenge, or even an offense to the landowner. Moreover, as in other parts of the Yemeni highlands, the defense of one's own land and home, including protection of the weaker inhabitants, together with assistance to one's fellow tribesmen in general, are a tribesman's key duties; his ability to fulfill them enhances his personal 'prestige', or *shara*⁹. It follows that in order to avoid unnecessary conflicts due to an intrusion, or their inadvertent escalation, the route travelled is often not the shortest one possible.

The journey (*masîra*) usually covers considerable distances, and normally includes at least one night to be spent in a host's house ¹⁰. The choice of such a route will thus depend on the current state of affairs in intra- and inter-tribal relations, since conflicts and disputes may occur at any level: from the bottom, as between two brothers' households, on up the social scale to a feud between the Munebbih and another tribe. In principle, therefore, any tribal area except one's own house and fields may at one time or another become enemy territory.

The "current state of affairs", however, does have its own structure, history, and tendencies. There are ancient antagonisms, going back for several generations between certain neighbouring sections of Munebbih and Jumâ'a, which determine that no Munebbih would choose a route leading him through the affected areas. On the other hand, feuds between whole sections of the Munebbih belonging to the same moiety (*Sha*^C *sha*^C or ^C *Aliyîn*) are quite rare. These moieties function as intratribal alliances, of which the member sections are territorial neighbours; therefore, a Munebbih can usually travel safely through the land of a section belonging to his own moiety.

Market days are the preferred travelling days for two reasons: firstly because the weekly market can be visited when passing through; secondly because tribal market law offers additional protection as it prevents the use of violence on these days, both in and around, as well as before, during and after the market. (Due to its guaranteed status of protected peace, *'amîn as-sûq*). Along the main ridge of J. Munebbih, and across the tribal borders in both directions, automobiles have been in use since the early eighties; elsewhere, the trip is made on foot or on muleback. It is carried out in groups, especially when women participate.

The route, the timing, and also the composition of the travel party are the result of tacit tactical considerations¹¹. Those participants are preferred who are not already involved in a dispute with one of the groups whose territory the route must cross. During the trip each traveller (*sâ'ir*, *musayyir*) is obliged to assist the others in every way; a failure to do so under serious circumstances will result not only in a loss of prestige, but also of honour. An "enemy member" in the travel party could easily provoke a conflict with outsiders, thus obliging his fellow travellers to assist him; consequently, preferred fellow travellers are those having good relations to households in areas along the route. Such a person informally attains the function of the *murâfiq*¹² or *khâwî*, as the Munebbih call him, in the area best known to him. If the crossing of unknown or enemy territory is altogether unavoidable, the travel party may formally take an escort, a *khâwî*, who will travel with them for this express purpose under tribal law. Nowadays this happens rarely, and only for certain trips that a Munebbih takes outside his tribal territory.

The construction of roads and the introduction of cars in the late seventies have profoundly altered life in the areas concerned, particularly affecting the conditions of travel. Providing that the passengers are not direct opponents in an ongoing feud, a car is treated as a "moving house": for as long as it continues to move, it is respected and the crossing of one's land is accepted. For this reason taking an escort has become less usual in those areas accessible by car. The intervention of the *khâwî*, representing a function and an aspect of the whole tribal legal system, is diminishing in these regions and circumstances as the advent of roads and cars has increased peace and safety for strangers and neutral persons to some extent. Passengers in a car that stops, however, have to face the same conditions of ambiguity and of possible intrusion as anyone else, as soon as they touch the ground. Road-blocks are a common by-product of feuds involving groups living along the same road; and cars, too, can sometimes become a means of armed struggle.

The *khâwî* commits himself "in his face" (*fî wajhi*), i.e. with his honour and his life, to provide protection against the tribal groups that are passed along the way. To the latter, he stands for the travellers good intentions. The task carries a high responsibility and, if performed well, it contributes to the tribal *khâwî*'s prestige; accordingly "his" travellers will in turn owe him assistance in the future. The *khâwî* himself may belong to a tribal group differing from those passed by during the trip. Such a choice of escort may be risky, and only works well if the tribesmen in the travel area prefer the maintenance of good or neutral relations with the *khâwî*'s group to its involvement in the outbreak of a feud. In such a case of tense relations between travellers and other tribesmen, the *khâwî* from a strong third party performs tasks which already touch upon aspects of another tribal legal function among the Munebbih: that of a *damîn* (he who guarantees a peace). In some cases a *damîn* will intervene to avoid a renewed outbreak of a conflict or its escalation; if the intervention is accepted he can "lead" both parties to peaceful mediation and settlement of the conflict (*yasûq ilâ l-haqq*). In a similar way, a

khâwî from a "third party" places himself between travellers and other tribesmen to prevent conflict between them. However, if the *khâwî* himself lives in the travel area and belongs to the tribal group there, his task is made less risky as it then includes certain aspects of the host's rôle: leading his travellers through his own tribal area, he will invite them to his house, at least for a stopover, where the travellers are then transformed into his guests. Naturally, this kind of escort is preferred. Embedded between the two functions of the host and the guarantor of peace, the office of *khâwî* is thus a form that tribal society - allegedly always hostile to the outside world - has created to transform unknown strangers into honoured guests.

The rules of hospitality (*diyâfa*) among the Munebbih are part of the orally transmitted basis of tribal law, 'urf. The ways and degrees to which they are fulfilled contribute decisively to a tribesman's *sharaf*. The guest (*dayf*) from another village or tribal area cannot count on his own tribesmen to assist him; he is "weak" and therefore has to be assisted, supplied, and protected by the host (*mudîf*, or *midayyaf*) and to submit to his protection¹³. The noble offering of hospitality is a duty for the host "in his face", and a gift to the guest which he will have to reciprocate in future. The single event of offering hospitality thus becomes an element in the building up or fulfilling of mutual obligations between host and guest.

The internal structure of *diyâfa* covers a dual set of mutual subordinations and commitments (Fig. 2). *Vis à vis* third parties, on the "outside", the host protects his guest's honour and interests: at the weekly market he assists him in bargaining; he rhetorically takes his side in discussions and conversations; and he counters possible challenges to his guest's reputation. If something is stolen from his guest, the host must first make good the loss; then he - and not the guest - must pursue the matter further. And of course the host would have to defend the guest's life by all means, should it come to that. These various forms of protection against third parties are extended to someone who is himself weak: as the guest cannot fully defend his honour, the host represents him in this respect to the outside world; hence the guest is temporarily subordinated to the host who stands up in his stead. The familiar Yemeni and 'Asîrî proverb *ad-dayf fî hukm al-midayyaf* (the guest is under the host's legal authority⁴) emphasizes this aspect of the relation. This latent subordination *vis à vis* outsiders applies to situations of crisis and danger only, which are rare, but the 'urf's rules are precise in this regard.

In any other situation, especially "inside", i.e. within the household and among its close relatives, everything is subordinated to the guest. During the time of his sojourn he becomes a privileged member of the household: in analogy to the sitting order during the initial guest meal, he is offered the privileged seat, the best parts of every meal, and the finest sleeping place available. For the length of their stay, therefore, guests are "first among equals", i.e. among the household members and their close kinsmen, and this aspect of "privileged supply" is the normal and manifest side of the relation between host and guest. This other fundamental aspect of the relation is emphasized in a second proverb from southwestern Arabia: *dayf*

al-kirām yadīf (a guest of generosity will continue to be a guest, i.e. someone who is close¹⁵). Where danger is not involved, the 'urf's relevant rules are few and leave ample room for individual shades of generosity and hospitality. Although fulfilled with pride and joy, both sets of commitments can also be onerous for the host, entailing risk on the outside and strain - at least for the housewife - on the inside. The guest, therefore, must not exploit the host's commitment. He is expected basically to accept what is offered to him, i.e. he should not completely reject it, nor ask for too much. *ad-dayf yijī bi rizqihi* (the guest comes on his sustenance, i.e. should not ask for more than necessary¹⁶), says the corresponding proverb. The host's household's opposite sex must be treated with due respect. Towards outsiders, the guest must act in line with the host and support him. If the host is involved in a feud with a neighbouring village, he is expected not to go there.

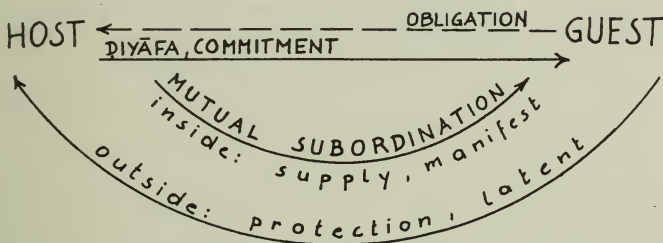


Figure 2

This or any other violation of *diyāfa*'s rules expresses lack of respect for the host and obliges the guest to leave immediately. The same applies to situations of theft and violence *ie* in which the guest may involuntarily become involved: his host is in trouble because of him and he has to offer his departure. Of course the good host will refuse. In all other cases the guest's stay has that traditional temporal limit well known all over the Middle East, namely up to three or as a maximum seven days¹⁷.

Serious violations of *diyāfa* may indeed give rise to a feud. The normal and general fulfillment of the rules, however, includes the host's duty to see his guest safely home. "He is his guest, until the guest meal leaves his body" (*hatta yikhruju 'aish wa milh*). Originally this was a written decision by a Munebbih "paramount" chief in settling a dispute. This former "precedent" case, out of itself, the written elements of tribal law (from *salafa*, to be by-gone, to "precede"), has now become part of 'urf: the generally "known" for which no precedent cases have to be consulted. (Significantly, 'urf is derived from 'arafa, to "know".) This rule makes the host's commitment last until the guest has safely returned home; for the last food eaten by the guest will leave his body during the day after his departure. Because of this rule, the Munebbih

have a reputation of being especially well-committed hosts; and Niebuhrs's introductory statement doubtless refers to just this type of reputation in the same area.

Thus the rules of *diyâfa* basically ensure the avoidance of strife (rather than providing ways to pursue conflict) through the generous supply and protection of the weak guest. Like the relation of traveller to escort, that of guest to host is "formal, explicit and of limited application" ¹⁸. If fulfilled well, in such a way as to contribute to the host's prestige, the single event becomes an element in a process of mutual obligations. In future, the former guest will himself be expected to perform the host's or *khâwî*'s function for his erstwhile host; he is not expected to personally participate in feuds against him or his group for a period of at least three months; and in some cases such stable relations between a Munebbih and a member of another tribe may even lead to a permanent personal alliance (*hilt*). The structure or essence of the single event is thus a unilateral offering to a weaker person entailing, mutual subordination; whereas the processual relation is characterized by reciprocity among equal tribesmen.

By virtue of the various food elements composing the menu, and the social values attaching to them, meals offered to guests occupy an intermediate position between the staple diet of everyday life and banquets given on the occasion of ceremonies and rituals. The guest's social status and prestige, his current social relation to the host, and the reasons for his visit may induce the host to offer him a guest meal more closely resembling either an "ordinary", or a "ceremonial" meal; and the host may himself prepare the ground for the guest's subsequent stay by slight manipulations in either direction: the ordinary or the ceremonial.

The Munebbih staple diet has changed somewhat in certain areas during recent years due to wheat imports, the recent planting of vegetables around motor wells, and the sale of canned food at weekly markets. I shall initially confine myself to their traditional diet prior to these changes, which is still customary in the less accessible areas of their mountain. In this context legumes and local cereals form the diet's basis, while dairy products and some vegetables are its regular supplement. It thus resembles the typical Yemeni highland diet ¹⁹, although the large amount of legumes and a considerable usage of sorghum, '*alas* (emmer), and barley constitute important differences.

Pastes and pulps made of various legumes and cooked in salted water have long comprised the daily meal per se in a Munebbih household. Among the neighbouring Râzih and Jumâ'a, therefore the Munebbih still have the reputation of having a "bad cuisine" The consumption of legumes is much lower among the former (even traditionally), and in certain areas, like the Bawsân plateau in Jumâ'a, specialised groups of the Ahl ath-Thulth are now

growing legumes on their fields as market produce. These neighbouring tribes therefore place a considerably lower food value on legumes than do the Munebbih.

Flat breads are based on a mixture of flour from legumes with that of sorghum, barley, *C. alas*, and occasionally also wheat. Thicker cakes are prepared with barley flour and *hulba* (fenugreek), and thick omlets are prepared with grains softened in water and milk. Cereal porridges are less frequent in the daily diet; but leek, onion, *hulba*, and *hulba*-sauce can be added to any of these dishes for dinner and supper; hot butter and flat bread or omlets being served for breakfast and at any other occasion.²⁰ Dinner is less important than lunch, but more important than among the neighbouring tribes to the east and south, where massive qât consumption in the afternoon has reduced its importance. The Munebbih started to plant qât in the early eighties, but still did not consume much themselves in 1986; consequently, a guest meal among them could take place in the evening as well.

Compared to the daily diet of the Munebbih, their meals at banquets, or on the occasion of a wedding or a circumcision ritual differ in three important respects. Firstly, certain ordinary foods are not usually offered at banquets, such as legumes, pastes and the flat bread that is primarily based on barley and sorghum flour. Secondly, all other dishes must be provided generously and in complete abundance, comprising a whole series of varying courses and dishes, with more than enough of these for everyone. Thirdly, typical banquet dishes must be included: these are *shafût*, honey, unskimmed milk, boiled eggs, chicken or wild bird's meat, meat soup, mutton or beef.

From the *shafût* (a cold spiced sorghum loaf soaked in milk) are shaped the *fahâ'is*: small bowls for drinking. Bee-keeping is possible in most areas of J. Munebbih and honey is regularly served at banquets, usually preceeding the main dishes (the *bint as-sahn* is not prepared here). Honey and eggs are considered important for fertility and strength and are therefore given to the bride-groom or the circumcised boy. Meat is still a typical banquet-dish, whereas in other parts of the Yemen it has become a special element of the daily diet. As elsewhere, it is served as the last course and climax of the meal, which signifies its prestigious character. Among the meat dishes, chicken is valued less, as is mutton and beef that is dried and stored, although this type of meat may occasionally be included in ordinary meals²¹. Dove and quail, as game, seem to rank at least equal to mutton. For a banquet, fresh slaughtering is obligatory, while chicken and mutton are invariably served (veal or beef only rarely) at large circumcision or marriage banquets offered by wealthier households. Without going into any detail, this brief outline already shows that the generosity displayed on ritual occasions is not independent of the individual household's wealth or economic situation.

Among the Munebbih, too, there is an overlapping of food that is classified as "hot" with higher and highest "status food", as has been observed by C. Myntti²². Butter, *hulba*, eggs, sorghum, *shafût* honey, dates and meat all fall

into this local category which is derived and simplified from Galenic medicine, like the other local category comprising legumes, barley, *'alas* and wheat and considered "cold".

The Munebbih explain their long-lasting reluctance to consume qât ("cold")²³ with the imbalance which it might cause, and the necessity to eat more meat in such a case. Among "cold" foods, *'Calas* and wheat have much higher status than legumes and barley; therefore, the former are preferred to balance "hot" dishes on special occasions: they are "cold" high status food.

According to their neighbours, the Munebbih eat too much "cold" food (legumes), whereas in their own view they eat enough "hot" (sorghum) as a balance, while their neighbours eat too much of it (meat). Food values in this way form part of a discourse, which in fact is carried on both inside and outside the tribe, with and without the Munebbih; a discourse which - insofar as they are included in it - distinguishes them from others, as well as connecting them with their neighbours and with highland Yemen. Today the Munebbih often find themselves on the defensive against ridiculing contempt, in this discourse, with regard to their differing food values which are used ideologically by outsiders to marginalize this tribe. For themselves, however, these food values still bear important social meaning. Inside this variety of local meals, and beneath this form of hot-cold classification, one recognizes a scale of lower and higher "food status" (Fig. 3) including all main food ingredients like legumes, cereals and meat.

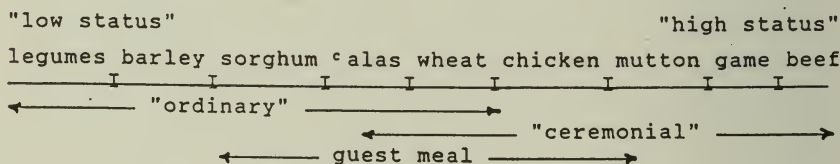


Figure 3

Of course Fig. 3 is a simplification, since it represents a system of classification as a linear model. It presents food ingredients instead of dishes and also leaves out those dishes that are served on any occasion, such as *huba* and butter, and some banquet dishes like *shafût*, eggs or honey. Furthermore, there are numerous varieties of legumes and sorghum which are not taken into account. In spite of these shortcomings, it can be seen that the Munebbih maintain a continuum of food values extending from low to high status; from the ordinary and regular to the rare and exceptional meal²⁴. Between these extremes there is a broad and overlapping transition covering sorghum, *'alas*, wheat and chicken. The composition of food presented to guests oscillates

around these intermediate values, and can include more or less of the extremes, although any good host will do the best he can to offer as much "high status" food as possible.

In certain cases, however, the guest meal and its culinary composition can a priori be located outside these intermediate values; then it coincides with either the ordinary or the ceremonial meal. For instance, a distant relative living not too far away might participate in an ordinary meal. And on some ceremonial occasions (generally at funerals, but sometimes at other ceremonies among poorer households) no special guest meal is served; in such cases the banquet, as a ceremonial meal, is also the guest meal for participants arriving from elsewhere. The guest meal's range of possible contexts therefore includes those extremes between which it normally is located.

In some local pockets of the Munebbih region the impact of the modern world market and of money circulation has already affected the individual household's basic economic orientation, which has also led to certain changes in dietary habits and food values. The prestige shift to money in these areas induces households to consume less sorghum and legumes, and it is usually on these fields, as well as on coffee terraces, that qât is planted. If enough money is available, imported rice ("cold") and wheat are bought and preferably served (and displayed) on such public occasions as guest or ceremonial meals. Among these households mutton is also gaining importance. These changes are still conceptualized within the cold-hot framework as shifts to "higher status" food which have become possible through more money becoming available. In other areas of the Yemen, however, the transition from the products of local labour to market commodities and a money economy would seem to have already led to the collapse of former food values.

Among the Munebbih, we have seen that ordinary food traditionally excludes most kinds of meat, while banquets exclude most kinds of legumes and, in addition to the others dishes, must offer some kind of fresh meat as a climax. This meat is usually chicken or mutton, and only rarely veal or beef. One may therefore ask whether this scale of highly valued dishes is continued in the same direction. Are there any special occasions at which veal or beef must *always* be eaten rather than rarely?

Istighâtha is the Munebbih term for a ritual known as *istisqâ'* or *tasqiya* in most other parts of northern Yemen. Both words mean "to pray for rain": gh-y-th with the same basic meaning is already known from Sabaic inscriptions²⁵. *Istighâtha* is the sacrifice of a young bull in certain times of drought in order to ask the divine to make it rain. These times of drought are related to the annual agricultural cycle, which is calculated according to the Munebbih stellar calendar. During specific star periods before the two sowing times for sorghum (early spring), and for *'alas*, barley and wheat (autumn), and in their periods of growth, rain is especially important. If it does not rain until certain stellar events occur during these four annual periods, an *istighâtha* can be performed by any tribal household or group. A young bull,

preferably of light colour, is led around the dry fields and then up to an elevation. Frequently this elevation is one of the three highest peaks of J. Munebbih. There the bull again is led around in circles before it is ritually slaughtered. Parts of the meat are eaten on the sacrificial site by the participants, while parts of it are left to remain there. No other food than this beef from the bull's sacrifice is eaten on this occasion.

The association of the bull with fertility also stems from pre-Islamic times; however, Islam does not object to *istisgâ'*, providing that it is Allah who is asked for rain in this way²⁶. Among the Munebbih, the ritual consumption of beef is part of this sacrifice; it is an integral element of their communication with the supernatural. The bull is thus related to the highest values of the divine, to life, and to fertility *

For this reason, meat from a bull can provide the climax of the menu at wedding and circumcision banquets, which is why it is also consumed during an *istighâtha*. In this way, the guest meal is placed within an hierarchical continuum of foods and values extending from the ordinary to the ritual, from the human to the divine.

The guest meal is a ritualized procedure under tribal law, having a temporal, spatial and symbolic order. Its well-known pattern comprises an initial phase outside the host's house, two main phases in the host's majlis, and, finally, the transition phase leading to the routine and actual purpose of the guest's stay. Any traveller who is not a close kinsman must wait outside the house until seen by a member of the household, or a neighbour who is in a position to ask him in. Only a close relative, or a traveller arriving together with his host (or a *khâwi* becoming his host) may slowly approach the house directly.

The arrival time, unless otherwise agreed upon (or in emergencies), should be after breakfast, but not too close to lunch; or after lunch, but not too close to dinner. To arrive before breakfast, or after dinner, is an intrusion into the household's privacy similar to a failure to wait outside. What is respected here is the future host's duty to defend his honour, house, and family. Relations that are already strained could thus be severely aggravated, should the time and place of arrival be inconsistent with such respect. This may also occur if the prospective host does not wish to appear for a guest whom he is not anxious to see.

If someone denies himself to a visitor by pretending to be absent, or by intentionally leaving his house because this visitor is about to arrive, rumours and jokes about such behaviour are certain to blossom among his neighbours. The situation then is full of ambivalent tension: collective laughter would usually deride the shame of hiding away; but sometimes -depending on circumstances- it might also delight in and support such an elegant form of insult...

Apart from these exceptions, any by-passer who is not clearly an enemy may induce any Munebbih who sees him to proffer an invitation. His mere physical presence is a non-verbal sign, tacitly evoking his unprotected and ambivalent status, which alone can suffice to elicit a generous invitation from a local tribesman. The rhetoric involved here is also a display of prestige: for he who proudly invites a guest is also competing against others who do not or cannot do likewise. Hence competition for gaining the prestige of praying host may occur when an important traveller arrives in a village without immediately turning to a specific host; or when an important guest has stayed for the first night with one host, whereupon other households may wish to invite him. Today, these situations are limited to the rare appearances of personages considered to be of very high standing; the ensuing competition among the prospective hosts is then aimed at augmenting the prestige of each against the other. Due to the growing significance of money as a prestige factor, as well, future situations are foreseeable in which the offering of food to guests could become instrumental in the more general context of economic and even political competition ²⁷.

As a rule, however, in the standard situation of today, *sharaf* is not primarily associated with money and a traveller still visits a specific host. Thereupon the initial phase commences when the latter emerges and both exchange the various forms of traditional greetings until they approach the house to enter the *majlis*.

The Munebbih *majlis* differs from the *mafraj* in that it has very small window openings, need not be on the upper floor, and may have clay benches or some wooden Tihâma "beds" along two or three of its walls. If the entering traveller wears shoes, he leaves these and his weapons at the threshold; and before or after this the host will say the traditional formula *bêti bêtaj* ²⁸ (my house is your house) and offer the privileged seat (*zâwiya*), usually in the corner opposite the entrance to the *majlis*. Other guests may already occupy this place, in which case some amiable confusion inevitably arises as to who ranks highest, in status and prestige, and should therefore have the *zâwiya*. With these few words and gestures the transformation from traveller to guest has begun. The guest has left his weapon at the doorstep in order to demonstrate that he is no longer in danger and will not need it, thus showing his respect for the host and his willingness to submit, as a "weak" person, to his protection. In turn, he is offered the host's house, and the privileged seat in it, as a sign of the host's readiness to serve, supply, and assist him.

The host has offered his hospitality; now, in the second main phase, it depends on the guest as to how far he wishes to accept it. Tea or coffee is served, dates and even honey may be offered in order to induce the guest to stay for the next meal ²⁹. If he wishes to leave beforehand, he must say so as early and clearly as possible (not only in view of the house wife's preparations), i.e. before or after entering, and even so the host will make every effort to keep him. The host demonstrates that he is not at all interested in the content, or factual reason for the visit; he is interested in being generous to a

guest. For in this and the preceding phase, the ritualized form in itself is the content. The guest is expected to give the reason for his visit, sooner or later, without being asked. If he accepts to stay for the meal, then the next daily meal becomes his guest meal, '*aish wa milh*'. Not until after it is ended will the purpose of the visit be discussed in detail. Should the guest begin to talk too much about it, before finishing, the host will interrupt him by indicating that he should first eat.

The meal is the central event of the whole ritual, and the host's insistence on offering it is indispensable; for without such insistence, hospitality is neither really offered nor consumed. The initial phase may be deritualized, the sojourn itself may be extremely short, yet one still would have been a guest if '*aish wa milh*' was taken. Factually and metonymically, '*aish wa milh*' can stand for *diyâfa* as a whole. In some instances this can be used for tactical moves. For example, in the course of peace negotiations, or when they are close to a breakdown, a neutral host might invite one of the parties to his house as his guests. If the host is not himself a participant in the negotiations, he may not even discuss the issues in detail with his guest, but merely express his hope that a peaceful settlement will be reached. However, as the guests who have taken his meal are now obligated to him, they may find themselves readier to consider the solutions proposed to them...

'*aish*' generally means life: life's subsistence, and bread as life's staple diet. '*aish wa milh*' therefore means bread and salt; the necessary and the abundant; everything a good host should give³⁰. In saying that "he took bread and salt at his house", or "he gave him bread and salt", it is the guest meal and all of *diyâfa* which are meant. The expression designates the meal, the ritual of which it is part, and the set of duties and obligations that it initiates. The expression is never used during the main phases of the ritual (when everyone is expected to know what to do), but outside it, in rhetorical discourse; "I have taken bread and salt from you, when will you also take mine?" "He took his bread and salt and (in spite of this) he behaves (badly) like that.. Moreover, the meal itself carries those meanings assigned to it by culture in a given context, even if nothing is said.

For example, a very simple meal, offered by a host who is poor, consisting of barley bread, butter, *hulba* and perhaps only a few eggs or honey, could mean that the host has been surprised by the sudden appearance of a dear or important guest and, in spite of having few prestige foods on hand, he has tried to offer the best he has. But the same meal, it provided by an average or wealthy household to a guest from afar, would be close to an offence and a sign of rejection. None the less, the very same meal could be given in almost any household to a close relative whose temporary incorporation into the household is largely deritualized and closer to everyday life as he is practically a member of the family³¹. In contrast, a generous and rich guest meal, including several feast dishes and freshly prepared mutton, might mean that while the host disapproves of the intentions behind the visit, or even views the guest with dislike, he is nevertheless prepared to fulfill his formal duties courteously and unstintingly in order to attenuate this antagonism. In its most

frequent meaning, however, the guest meal is a natural expression of the host's joy over a welcome visit, demonstrating his readiness to do his utmost to make his guest feel at home.

In this way, cultural values attributed to various food elements imply different non-verbal messages that are delivered in various social contexts through the material composition of '*aish wa milh*'. Food for guests is thus a special form of consumption, offered as the main event in a ritual which announces *diyâfa* and metonymically stands for it; and beyond this, it is a message (some might prefer to say: a polysemic sign) about the host's estimation of the guest, including his future way of dealing with him. The guest - and the anthropologist - will therefore endeavor to interpretate this message in context.

So we see that *diyâfa* and '*aish wa milh*' among the Munebbih have begun to undergo important changes that have advanced furthest in central Yemen. Travel and visits have become easier and more frequent, due to the advent of roads and automobiles, and the diminishing importance of the *khâwî* function has meant a corresponding dwindling of the influence of tribal law in this regard. Increasing "cold" qât consumption tends to restrict the occasion for guest meals to lunchtime, but may also incline their culinary composition towards the inclusion of more "hot" foods for balance, thereby affecting the general diet as well. The growing influence of the market economy, together with changing patterns of agricultural production, find their expression in an increasing tendency to replace some traditional "high status" dishes with commercially produced or imported foods, such as rice or wheat; a tendency which could conceivably lead to a gradual dissolution of traditional food values. Moreover, with profound changes in social structure, new patterns of opponents, enemies, friends, allies, guests, and hosts will inevitably also emerge.

There are no indications, however, that the basic cultural emphasis on hospitality and generosity per se, as a positive value and attribute of one's honour and a contribution to one's prestige is disappearing; consequently, the phenomenon of the guest meal retains its significance, despite changing ingredients, competition among prospective hosts, and new social contexts. Today and into the foreseeable future, this ritual continues to be the introduction to commitment and mutual obligation between host and guest. Within processes of turbulent and contradictory change, therefore, we may conclude that the cultural persistence of traditional forms and values such as these can also help to protect and develop social identity.

Is it too strong a simplification to consider the Munebbih tribesman, in his remote Yemeni mountain district, as being an authentic representative of that general idea or abstraction known to us as the Arab or Muslim? On the contrary, I think this view is quite fair, especially concerning the issues

discussed in this paper. After all, "bread and salt" is a concept familiar not only everywhere in the Middle East and North Africa, but even in large parts of Europe as well.

Wherever they are accepted and respected, the Munebbih are the most generous of hosts and friends imaginable. And so are our Arab neighbours.

Notes

* Martha Mundy (personal communication, 19.9.88) reports that before the revolution in Wādî Dahr, "when the waters were high the Imâm used to go up to the source of the ghail", he "read the Qur'ân before", and then an animal was sacrificed. This took place *fir a's as-sana'a*. This event was therefore also related to the yearly agricultural and seasonal cycle, and it symbolically connected the sacrifice to water, although rather to its destructive aspects. Significantly, the sacrifice was in this case, in a region under long-lasting state influence, the Imâm's privilege

1. Niebuhr (1772:271).

2. The relevant field research among the Munebbih was conducted during 1983 and 1986. It was supported by the Yemen Centre for Studies and Research and the University of Vienna, and financed by the Austrian Fund for the Advancement of Science and the Austrian Research Fund. I wish to thank all these institutions for their generous assistance. For further ethnographic data on the Munebbih, see Gingrich and HeiB 1986 a:14-69, 56-109 and bibliography, 1986 b : 51-63, Gingrich 1987 : 89-93 and 1988. The present paper is based in part on Gingrich 1986 : 41-69. I wish thank G. Bédoucha (Paris), J. HeiB (Vienna), and M. Mundy (Irbid) for comments, suggestions and criticism, and also my father, Rowe Gingrich, for his patient editorial assistance with the English text.

3. Qur'an XI, 69-70; XV, 51-52; LI, 24-29; Paret 1980, 239; Wensinck et al. III 1955: 527.

4. See for example on Northern Arabia, Chelhod 1971 : 208-219; Dalman 1939 : 129-144, or, on Turkey, Johansen et al. 1973 : 41-70.

5. See Grohmann and Irvine, 1960 : 1134-35; and al-Hamdâni, ed. Loefgren, 1954: 76f, who presents a different descent of Khawlân al-'Alya and of Qudâ'a as his main version.

6. In al-Hamdâ'nî's first volume of al-Iklîl none of the Munebbih groups is mentioned as living in the west of Sarât Khawlân, and in his Sifat Jazîrat al-'Arab, Munebbih is not classified as Khawlân b. Qudâ'a. See Gingrich and HeiB, 1986 a : 167-168.

7. In this sense, kinship is an element in organizing access to basic resources, as Godelier (1978 : 763-771) has argued on a theoretical level.

8. For a comparison of the differences in developmental changes between these neighbouring mountain areas, consult Weir, 1986; for present-day changes in and around the provincial capital of Sa'da, see Niewöhner-Eberhard, 1985 : 53-81 and passim, and 1987 : 357-381; for aspects of Sa'da's historical development see HeiB 1987 : 63-79.

9. As one's sharaf can increase or diminish, I therefore prefer Dresch's (1987:431) translation, "standing or prestige" to that of "honour". On the discussion of sharaf for other Yemeni highland regions, see Dresch (1986 : 309-323) and Dostal, 1989.

10. More precisely, a threefold distinction should be made with reference to 1) travel without a subsequent guest visit (some trips to Sa'da and to weekly markets, to peace negotiations in neutral places; and trips which are interrupted or lead the traveller back to his home), and 2) guest visits without travel (visits to friends and relatives in nearby houses or villages; invitations to guests issued by their host's neighbour), and 3) travel that is interrupted or concluded by a guest sojourn. The latter is treated here as the standard situation. The legal conditions applying to the traveller are analysed in this paper with reference to situations 1) and 3), while the legal and symbolic meanings of the guest meal are discussed with reference to situations 2) and 3). On the occasion of a wedding, circumcision or funeral, the ceremonial banquet may also duplicate the functions of the guest meal, which in this case is not served separately.

11. Analogous to Bourdieu's (1979:139-226) analysis of "strategical calculation".

12. Rathjens, 1951, 181-182 went so far as to characterize the *rafiq* function as a cornerstone of tribal law.

13. Chelhod (1985: 175) discusses the guest-host relation in rural highland Yemen exclusively in intertribal terms and unnecessarily emphasizes the Beduin and North Arabian influence. None the less, it might be possible to pursue the problem of this relation in the direction of *hijra* und *juwâra*, as he appears to suggest and as has been discussed during the present conference. For *hijra*, this is empirically not possible from the Munebbih data, since there is no *hijra* status for Sâda there. A *juwâra* relation differs decisively, however, in that a migrant craftsman from the Ahl ath-Thulth does not sleep inside the tribal household, but on the houses roof; moreover, he receives food not in the form of a guest meal, but as a part of his payment and without the ritual order which applies to guests. The status of *jâr* persons (and in a sense also of average *hijra* persons elsewhere) is that of being permanently weak, while the tribal guest is so only temporarily; his status permits reciprocity in mutual obligations for the future. But theoretically there remains the possibility to consider the position of *duyûf* with high standing as one form of transition towards a *hijra* status.

14. al-Akwa', 1984 I: 670, and al-Alma'î 1981:130.

15. al-Akwa', 1984 I: 670.

16. al-Akwa', 1984 I: 671.

17. Ibn Hâtîm (ed. Smith 1974: 401) cites for the year 668 H. one of the *Ashrâf* of Sa'da as referring to the peace maintained by the guest within this three days' period.

18. Dresch, 1987 : 430.

19. For diets in various regions of the Yemen, compare e.g. Bornstein, 1974, Champault, 1985: 185-195, Naim-Sanbar, 1987: 108-110, or Serjeant, Qaryah and Bornstein, 1983: 542-558.

20. In Saada at the end of the 9th. century, the first Zaydî Imâm ordered that the poor of the city were to be given *ta'am* and *saman*; of course bread and ghee were a staple diet already at that time (al-'Abbasi al-'Alawi, ed. Zakkâr, 387). Dalman (1939:130) distinguishes between guests as poor people, the reception of whom is a religious obligation, guests as unknown travellers who need protection, and guests to whom the host is related by rank or otherwise (e.g. kinship, acquaintance). On J. Munebbih, there is no stratum of the poor, like those fed by al-Hâdî in Sa'ada. The

other two forms are dealt with in this paper, but drawing a tidy distinction between them would be artificial.

21. The lower status of dried and/or smoked mutton, as compared to other forms of preparation, is remindful of the "culinary triangle" in Lévi-Strauss, 1976: 525; but here it is primarily related to the ritual character of any slaughtering of sheep or cattle in Islam.

22. In chapters 4 and 5 of her Ph. D. thesis C. Myntti provides an introduction to the written traditions concerning food values in the Yemen, contrasting these with the more oral and local traditions in the Hugariyya. The Yemeni literary tradition centering around the hot/cold classification is much more complex than the various local concepts of it (see al-Hamdânî, ed. C. Toll, 1968: 98-129). Local food values differ in various parts of the Yemen, and people sometimes disagree within a given area as how to classify a certain dish, as Weir, 1985: 173 has pointed out. Some indication of rare and high status food, as well as of more common elements of Yemeni diet in the 17th. century, may be obtained from the following list: in 1038 H. the Im'âm Muhammad b. Qâsim sent Muhsin, the Sharif of Mecca, "a present of eighteen camel-loads of maize, two of wheaten flour, four of maize flour, one load each of husked rice, raisins, dates, qishr, ghee, honey, bananas, sugar and wax besides sheep." (Tritton, 1925: 144). This present was evidently intended to help to renew the alliance with the Sharif and to support his defeated soldiers.

23. See Weir, 1985: 43.

24. Ordinary and ceremonial dishes and food values have one locus of their practical and symbolic interplay in the kitchen. The kitchen in a Munebbih household is a *dayme*. In the Yemeni northwest and around Sa'da, the word signifies a kitchen containing two or three *tanânîr* (sing., *tannûr*) in its interior (Gingrich and HeiB, 1986: 74, 92, 116, p.45 must be corrected in the same sense), which is analogous to what Na'im-Sanbar has shown for San'â' (Na'im-Sanbar, 1987: 99-101). The *tannûr* is therefore almost exclusively associated with the house (indoors), women's work, and bread. On J. Munebbih, however, a *mitbakh* signifies a traditional hearth, i.e. an open fireplace on the ground encircled by a stone ring or quadrangle. A *dayme* usually has a *mitbakh* near the kitchen door, either indoors or outside on the terrace. The kitchen *mitbakh* is of course indispensable for preparing most dishes (except for bread and for honey, milk etc.). But unlike *tannûr*, the term *mitbakh* is not necessarily associated with the house. A *mitbakh* can also be found on remote pastures and in locations where an *istighâtha* regularly takes place. To some extent, therefore the *mitbakh* is associated with both sexes, with the outdoors, with meat and consequently also with sacrifice. There is unity and contradiction in the way in which the ordinary and the ritual are combined among the Munebbih.

25. Beeston et al., 1982: 55 translate this as "send abundant rain on a place"; Henninger, 1981: 219-240, places the bull sacrifice clearly in the context of Ancient South Arabia; for further references see his bibliography.

26. Fahd, 1974: 270. See also Serjeant, 1974: 32, and Dostal, 1983: 196-213 for other ethnographic accounts and interpretations of *tasqiya*. Ryckmans, 1973: 36-39, has attempted to identify ritual food and its values for pre-Islamic times. On the importance of veal and beef, see also inscription CIH 320, from al-Jawf and again al-Qur'ân XI, 69-70. Daum, 1985, passim presents a controversial hypothesis according to which the bull sacrifice is related to the northern regions of Yemen and corresponds to the ibex hunt in the south. On the division of meat for guests, see also Serjeant, 1976: 30.

Guest meal

Interestingly, Ibn Rusta's 9th century account of San'â' mentions a local preference for beef over meat of the plump ewe at that time; see Lewcock et al., 1983: 128, al-Hamdâni (ed. Müller, 1968: 198) also indicates that beef was preferred even to the best kind of lamb and mutton.

27. Jean Hannoyer (I.M.A., Paris), whom I thank for drawing my attention to this subject, is working on the importance of hospitality in competition for political power in a Syrian city.

28. On the specificities of the Munebbih dialect see Behnstedt, 1987: 173-223.

29. Among the Munebbih it is uncommon for a normal guest to bring a present with him, or for frankincense to be burnt for him.

30. Unlike certain cases in Northern Arabia (Chelhod, 1971: 220) and Eastern Europe (Kremer, 1890: 34), bread and salt are not given as such, i.e. together in "pure form" with nothing else, to a guest among the Munebbih; nor is this done to my knowledge in highland Yemen. Here, bread and salt are merely elements and ingredients of the meal.

31. The incorporation of a relative into the household as a guest is deritualized in various aspects (e.g. arrival, or food status), but not in all (e.g. the *zâwiya*). With regard to *diyafa*, 'urf is here analogous to kinship. The ritual meal introduces a legal situation in which a stranger temporarily attains a status that a relative gains more easily; namely, that of a provisional and special member of the household, which also is a kinship unit.

Bibliography

- AL-'ABBASSI AL-ALAWI, 1981, *Sîrat al-Hâdî; ilâ' I-Haqq, Yahyâ ibn al-Husayn*, Ed. S. Zakkâr, Bayrût.
- AL-AKWA', I., 1984, *Al-Amthâl-yamaniya*, vols. I, II, San'â'.
- AL-ALMA'Î, Y., 1401 (1981), *Al-Amthal ash-sha'abiya fî mantaqat al-janûbiya*, ar-Riyâd.
- BEESTON A.F.L., GHUL M.A., MULLER WW. and RYCKMANS J., *Sabaic Dictionary*, Louvain la Neuve - Beyrouth.
- BEHNSTEDT P., 1987, *Die Dialekte der Gegend von Sa'ada* (Nord-Jemen), Wiesbaden.
- BORNSTEIN A., 1974, *Food and Society in the Yemen Arab Republic*, Rome.
- BOURDIEU P., 1972, *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédée de trois études d'ethnologie kabyle*, Genève, (German transl. Frankfurt/M. 1979 quoted).
- CHAMPAULT D., "Espaces et matériels de la vie des femmes sur les hauts plateaux", in Chelhod J., 1985 (ibid.).
- CHELHOD, J., 1971, *Le droit dans la société bédouine. Recherches sur le 'urf ou droit coutumier des Bédouins*, Paris.
- 1985, *L'Arabie du Sud, histoire et civilisation*, Tome 3, *Culture et institutions du Yémen*, Paris.
- DALMAN G., 1939, *Arbeit und Sitte in Palästina*, Bd. VI, Gütersloh.
- DAUM W., 1985, *Ursemitische Religion*, Stuttgart.

- DOSTAL W., 1983, "Some remarks on the ritual significance of the bull in pre-Islamic South Arabia", in Bidwell R.L. and Smith G.R. (eds.): *Arabian and Islamic Studies*, London.
- 1989, *Eduard Glaser im Jemen. Eine quellenkritische Untersuchung in sozial-anthropologischer Sicht*, Vienna, i. pr.
- DRESCH P., 1986, "The significance of the course events take in segmentary systems", *American Ethnologist*, 13/2.
- 1987, "Placing the blame. A means of enforcing obligations in Upper Yemen", *Anthropos*, 82-4/6.
- FAHD T., 1974, *istiskâ* 's.v. in *El 2*, Leiden.
- GINGRICH A. and HEIß, J., 1986 a, *Beiträge zur Ethnographie der Provinz Sa'da (Nordjemen)*, .Sb. d. Phil.-hist. Kl. d. Öst. Akademie der Wissenschaften Bd. 462.
- 1986 b, "A note on traditional agricultural tools in Sa^c da province, Y.A.R. (with special reference to the ard)", *Proceedings of the seminar for Arabian Studies*, vol. 16
- GINGRICH A., 1986, "^c ays^h wa milh: Brot und Salz. Vom Gastmahl bei den Khawlâ n bin ^c Amir, im Jemen", *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien*, Bd. 116.
- 1987, "Die Banü Munebbih im nördlichen Khawlâ n. Einige vorläufige Ergebnisse ethnologischer Feldforschung im Nordwestender AR Jemen", *Sociologus* 1/37.
- 1988, "How the chiefs daughters marry. Tribes, marriage patterns and hierarchies in Northwest Yemen." in: Gingrich A., S. and S. Haas G. Paleczek (eds.), *Kinship, social change and evolution, Vienna Contributions to Ethnology and Anthropology*, vol. 6 (i. pr.).
- GODELIER M., 1978, "Infrastructure, societies and history", *Current Anthropology*, 19.
- GROHMANN A., and IRVINE A.K., 1960, *Khawlân*.s.v. in *El 2*, Leiden.
- AL-HAMDANI, 1954-64, *Kitâb al-Iklîl*, Ed. Uppsala, O. Löfgren, 2 vols..
- 1968, *Sifat jazîat all-'Arab*, Ed.D.H. Müller, Leiden (repr.).
- 1968, *Kitâb al-jawharatatayn al-'âtiqatayn al-mâ 'î'atayn al-safrâ 'wa l-baydâ*, Ed. C. Toll, Uppsala.
- HEISS J., 1987, "Historical and social aspects of Sa'da, a Yemeni town", *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies*, 17.
- HENNINGER J., 1981, *Arabica Sacra. Aufsätze zur Religionsgeschichte Arabiens und seiner Randgebiete*, Freiburg-Göttingen.
- IBN HATIM, 1974, *Kitâb al-Simt al-ghâlî al-thaman fî akhbâr al-mulûk min al-ghuzz bi'l-Yaman*, Ed. G.R. Smith, London.
- JOHANSEN U., 1973, "Die guten Sitten beim Essen und Trinken", *Sociologus*, 23/1.
- KREMER A.V., 1890, *Brot und Salz. Studien zur vergleichenden Culturgeschichte vorzüglich nach arabischen Quellen*, Sb.d. Phil. -hist. Cl. d. Ks. Akademie der Wissenschaften, Bd. 120.
- LEVI-STRAUSS C., 1968, *Mythologiques III. L'origine des manières de table*, Paris (German transl. Frankfurt/M, 1976 quoted).
- LEWCOCK R., COSTA P., SERJEANT R.B.; WILSON R., 1983, "The Urban development of San'â", in Serjeant, R.B., and R. Lewcock (eds.): *San'â, an Arabian Islamic city*, London.

- MYNTTI C., 1983, *Medicine in its social context: Observations from rural North Yemen*. Ph. D. Thesis, LSE, London.
- NAIM-SANBAR S., 1987, "Le repas autour du pain", in Maréchaux, P. (dir.), *Sanaa, Parcours d'une cité d'Arabie*, Paris.
- 1987, "L'habitat traditionnel à San'â, Sémantique de la maison", *Journal Asiatique*, t. 275, nr.1-2.
- NIEBUHR C., 1772, *Beschreibung von Arabien*, Kopenhagen (Reprint Graz, 1969).
- NIEWÖHNER-EBERHARD E., 1985, "Sa'da. Bauten und Bewohner in einer traditionellen islamischen Stadt", TAVO-Beihefte, Reihe B, Nr. 64, Wiesbaden.
- 1987, "Veränderungen im Marktangebot: Der süq von Sa'da in den Jahren 1973 und 1983", Baess - ler Archiv NF, Bd. XXXV.
- PARET R., 1980, *Der Koran. Kommentar und Konkordanz*, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz.
- RATHJENS C., 1951, Tâghût gegen *scheri'a*. Gewohnheitsrecht und islamisches Recht bei den Gabilen des jemenitischen Hochlandes. Tribu.
- RYCKMANS J., 1973, "Ritual meals in the South Arabian religion", *Proceedings of the 6th Seminar for Arabian Studies*.
- SERJEANT R.B., 1974, "The cultivation of cereals in medieval Yemen", *Arabian Studies*, I.
- 1976, *South Arabian hunt*, London.
- SERJEANT R.B., QARYAH A., and BORNSTEIN A., 1983, "San'â food and cookery", in Serjeant R.B. and Lewcock R. (eds.), *San'â, an Arabian Islamic city*.
- TRITTON A.S., 1925, *The rise of the Imams of Sanaa*, London.
- WEIR S., 1985, *Qat in Yemen. Consumption and social change.*, London.
- 1986, "Tribe, hijra, and madina in North-West Yemen.", in Brown K., M. Jole and S. Zubaida (eds.), *Middle Eastern cities in comparative perspective - Point de vue sur les villes du Maghreb et du Machrek*, London, New York.
- WENSINCK, A.J. et al., 1936-1969, *Concordance et indices de la Tradition Musulmane*, 6 vols, Leiden.

LES FEMMES ET L'EDUCATION

Mona GHAMESS

Le système éducatif moderne qui s'installe au Yémen après la Révolution de 1962, tout en marquant une rupture radicale avec la période imamite, avait été précédé, au temps de l'ancien régime, de quelques tentatives de modernisation. Durant cette période, l'école coranique (*mi'lâma*) constituait l'essentiel du système scolaire. L'enseignement qui y était dispensé était limité à l'apprentissage de la lecture et de l'écriture, à travers notamment l'étude du texte coranique, ainsi qu'à l'acquisition de rudiments de calcul. Le cycle d'étude, non organisé selon le calendrier scolaire actuel, se terminait lorsque l'élève pouvait réciter par coeur la totalité des versets du Coran. Ces écoles étaient localisées dans le périmètre des mosquées, mais elles pouvaient aussi être installées au domicile de particuliers. Rares étaient les filles qui fréquentaient ces écoles où la séparation des sexes était de rigueur. Dans la quasi-totalité des cas, elles ne poursuivaient pas leur scolarité après leur dixième année.

L'imam Yahya, durant la première décennie de son règne (1919-1948), fonda en 1925-26 (1344 de l'hégire) une école supérieure de sciences religieuses (*al-madrasa al-'ilmiya*) dans le quartier de Bîr al-'Azab à Sanaa ainsi qu'un orphelinat (*madrasat al-aytâm*). Serjeant (1) nous apprend que la première recevait jusqu'à 200 élèves auxquels était fournie la nourriture. Quant à la seconde, elle accueillait 700 élèves qui recevaient vêtement et nourriture. Cette école de sciences religieuses était destinée à former les juges religieux (*qudâ*) et les hauts fonctionnaires de l'administration imamite. Selon le même auteur, des écoles de sciences religieuses furent installées à Saada, Hûth, Zabid et Taiz alors qu'une école primaire et une école

secondaire étaient ouvertes à Sanaa et des écoles élémentaires établies dans plusieurs villes du Yémen. Quelques rares centres d'apprentissage technique furent aussi créés en plus de l'Ecole de guerre. Précisons que quelques boursiers furent envoyés sous le règne de l'imam Yahya en Egypte, en Irak et au Liban.

Nous observons déjà, à l'époque de l'imam Yahya, l'apparition dans le système éducatif de matières profanes (comme la géographie) qui commencent à être enseignées parallèlement aux matières religieuses. Cette dualité autour de laquelle gravitait l'institution scolaire au Yémen persista après la Révolution, mais prit une forme différente selon les situations sociales et politiques. Il existe une corrélation extrêmement signifiante entre le poids respectif de chacun de ces pôles éducatifs selon les périodes et la place de la femme dans la scolarisation. Quelques comparaisons chiffrées éclaireront ce phénomène et révéleront les grandes orientations scolaires mais aussi politiques qui caractérisent les différentes périodes de l'ère républicaine.

Alors que le Yémen, pays au potentiel industriel quasi-inexistant et aux ressources limitées, a besoin d'experts et de cadres techniques qui puissent l'engager sur la voie du développement, nous remarquons que le nombre des élèves inscrits en 1979-1980 dans les écoles professionnelles et techniques (vétérinaires, agricoles, commerciales.) est de 1 132, les élèves des écoles religieuses (*al-ma'âhid al-'ilmiya*) et des écoles coraniques (*madâris tahfiz al-qur'ân*) atteignent le nombre de 27 562. Les premiers représentent donc 4% du total des élèves inscrits dans les institutions religieuses. Pour l'année scolaire 1986-1987, les élèves des écoles techniques étaient 2 881, mais ils ne représentaient plus que 2% du total des inscrits dans les écoles religieuses, soit 119 715 élèves.

Ces derniers, au sortir de leur scolarité, "viennent renforcer l'armée des sans-emploi, ne pouvant répondre aux besoins des secteurs modernes, mais pouvant être enrôlés comme agents de propagande pour des causes politiques" (2). L'institution scolaire religieuse est non seulement reconnue par l'Etat, mais elle rentre aussi dans le cadre des priorités du deuxième plan quinquennal de développement (1982-1986). Outre son financement par des régimes étrangers, un budget de 300 millions de riyals lui a été imparti durant ces cinq années, ce qui représente près de la moitié des sommes allouées à l'université de Sanaa (fondée en 1970) qui se vit attribuer 736,1 millions de riyals. De ce fait, au cours des dix dernières années, le nombre de ces écoles religieuses a considérablement augmenté, passant de 94 en 1978-79 à 1126 en 1986-87. Abd al-Salam, qui relève les tentatives de la tendance wahhabiste de contrôler cette institution, souligne que "ses objectifs à long terme consistent à circonscrire l'enseignement moderne et à peupler les administrations et les organes judiciaires locaux de fonctionnaires imprégnés des valeurs de l'imamat et du sectarisme" (p.135).

L'enseignement religieux n'est certes pas absent des écoles publiques dites "générales" (*al-madâris al-'amma*), puisqu'il figure dans les programmes comme matière obligatoire. En 1983, la tenue "islamique" a été

imposée aux filles et à leurs enseignantes (ainsi qu'aux présentatrices de télévision), et en 1988, la prière dans les écoles a été rendue obligatoire. Durant cette même période, de nombreuses voix se sont élevées pour abolir la mixité à l'Université, alors qu'elle avait déjà disparu des écoles élémentaires. Ainsi note-t-on un effacement progressif de la femme dans tous les domaines auxquels elle avait eu modestement accès depuis la Révolution. De fait, la proportion de femmes à l'Université n'a cessé de décliner depuis 1983, année où elle atteignait 12 % du total des inscrits. En 1979-1980, 14% du total des élèves scolarisés au niveau élémentaire étaient des filles (41 707 filles pour 293 542 garçons). Au niveau du primaire, la proportion de filles s'élevait à 15% (soit 2 795 filles pour 17 969 garçons). Dans les écoles secondaires, les filles ne représentaient que 14% des inscrits (soit 1 036 filles pour 7 183 garçons). Pour l'année scolaire 1986-1987, les pourcentages de filles scolarisées sont les suivants (3) :

école élémentaire : 26%

école primaire : 13%

école secondaire : 12%

Cette déperdition du nombre de filles scolarisées, entre l'école élémentaire et l'école secondaire, doit être mise en rapport avec l'activité croissante des islamistes, qui utilisent la religion afin d'exclure la femme du domaine de l'éducation. Cette action, qui a pris toute son ampleur au cours des années quatre-vingt, a provoqué d'autres atteintes aux droits de la femme. Ainsi, en 1988, une décision officielle exclut les femmes du droit de candidature aux élections parlementaires. La même année, le Parlement change de nom pour devenir le Conseil consultatif (*majlis al-shûra*), nouvelle appellation à forte référence islamique (4). En juin 1988, le règlement de l'université de Sanaa est modifié pour interdire la mixité des cours.

Ainsi la présence modeste et souvent symbolique de la femme dans de nombreux domaines de la vie publique s'amenuisa peu à peu, en même temps que commencèrent à être utilisées à des fins politiques les institutions scolaires, les chaires de mosquées, les mass-media et même l'Association des femmes yéménites, contrôlée par les rigoristes religieux. En conséquence, ces derniers font régner une domination idéologique sans partage sur le pays; ce qui conduit, dans le cas qui nous occupe, à accentuer le déséquilibre du système éducatif yéménite en faveur de son pôle le plus rétrograde, les instituts religieux, et au détriment d'une minorité de plus en plus silencieuse, les femmes.

L'enseignement moderne au Yémen, à travers sa courte histoire, a laissé subsister, au sein du système éducatif, la coexistence d'un enseignement religieux puissant et d'un enseignement profane fragilisé. Avant 1962, le premier dominait largement, jusqu'à rendre la présence du second presque insignifiante. De la Révolution aux années soixante-dix, le régime républicain favorisa le développement d'un enseignement de type moderniste, inspiré par les méthodes et les programmes pédagogiques ayant cours en Egypte. Depuis les années quatre-vingt, l'enseignement religieux a investi une grande partie du système scolaire et est devenu l'assise d'une force

idéologique dominante. Dans le même laps de temps, la part de la femme dans le système scolaire, après une phase ascendante commencée après la Révolution et qui connut une brusque embellie dans les années soixante-dix, se réduisit peu à peu à la mesure de la régression générale qui l'a atteinte dans ses droits et dans ses acquis.

Notes

1. SERJEANT R.B., 1983, "The Post-Medieval and Modern History of San'à' and the Yemen", in SERJEANT R.B. and LEWCOCK R. édit., *San'à' an Arabian Islamic City*, London, The World of Islam, Festival Trust, p. 100.

Mais d'après une publication du ministère de l'Education yéménite, il existait au Yémen en 1962, environ 907 écoles coraniques (*mi'llâma*), 12 écoles élémentaires et 3 écoles primaires. Aucune école secondaire n'est mentionnée avant cette date dans ce document officiel. Cf. Ministère de l'Education et de l'Enseignement, *25 ans d'Education*, Sanaa, 1988 (en arabe).

2. ABD AL-SALAM Muhammad, 1988, *La République entre le sultanat et la tribu au Yémen du Nord*, (en arabe), Le Caire, Sharikat al-Amal, p.138.

3. Selon le recensement effectué en 1975, le nombre des femmes dans la population était de 4% supérieur à celui des hommes. Au niveau de la population scolaire, les proportions respectives des garçons et des filles étaient les suivantes :

- niveau élémentaire : 20% de la classe d'âge concernée étaient scolarisés, et 10% de la population scolaire étaient des filles;

- niveau primaire : 3,2% de la classe d'âge concernée étaient scolarisés, et 9,7% de cette population scolaire étaient des filles;

- niveau secondaire : 1,6 % de la classe d'âge concernée étaient scolarisés, et 15% de cette population scolaire étaient des filles.

Ces chiffres sont extraits de la revue yéménite *Al-Ghad*, n° 10, jan-fév. 1978, p. 47.

4. Il nous faut préciser que ce changement de nom est consécutif "aux nouvelles fonctions" attribuées à cette assemblée qui dispose de pouvoirs législatifs limités. Ainsi, le 5 juillet 1988, eurent lieu les premières élections législatives qui aboutirent à l'élection de 128 députés auxquels vinrent s'adjoindre 31 autres nommés par le président de la République. La répartition des sièges s'est établie comme suit : le Congrès général du peuple, parti unique, a obtenu la majorité ; 30% des sièges sont allés au courant islamiste qui a remporté 5 sièges sur 7 à Sanaa ; les tribus ont acquis 40 sièges tandis que 10 sont revenus aux hommes d'affaires, partisans du libéralisme. Le nouveau Conseil consultatif a ensuite réélu, le 17 juillet, Ali Abdallah Saleh pour un nouveau mandat présidentiel de cinq ans. Cf. *Maghreb-Machrek*, n° 22, oct.-nov.-déc. 1988, pp. 71-72.

DES ARTISANS FACE AUX IMPORTATEURS OU L'ANGE MAUDIT DU SOUK

Franck MERMIER

Préambule

Bien qu'il soit devenu habituel de dater l'entrée du Yémen dans le marché mondial à partir des années qui suivirent la Révolution de 1962, il faut relativiser quelque peu cette idée reçue qui consiste à représenter le Yémen de l'époque imamite comme le royaume de l'autarcie absolue. Ainsi, le déclin de l'artisanat s'est-il accentué au début de ce siècle, suite à la substitution progressive de nombreuses productions locales par les produits importés. A la veille de la Première Guerre mondiale, Bury, un voyageur anglais, témoignait déjà de la crise du secteur artisanal dans le marché de Sanaa :

"Sanaa était autrefois réputée pour son artisanat. Encore maintenant, les Sanaanis travaillent le cuivre et, qui plus est, les tuyaux de narguilés faits à Sanaa sont estimés dans tout l'Orient. Mais actuellement, cet artisanat se porte mal... Ces bazars étaient autrefois la fierté de l'Arabie. Maintenant vous pouvez les traverser de bout en bout et voir de grandes boutiques autant que des étalages bâchés remplis de chintz et de tissus imprimés, de chaussures bon marché et des produits (*maratricious*) venus d'Europe..." (Bury, 1915 : 78-79).

Pourtant, une série de bouleversements récents, survenus après la fin de la guerre civile en 1970, ont transformé de manière irréversible le paysage social et économique du Yémen et même le paysage tout court. En quinze ans, le Yémen est devenu fortement dépendant de l'étranger pour sa consommation de produits alimentaires dont la valeur représentait en 1982 le tiers de ses importations. La même année, les exportations traditionnelles

du Yémen, les cuirs, les peaux brutes et le café, qui n'avaient cessé de décliner, étaient devenues inexistantes. Entre 1975 et 1980, ce pays essentiellement rural, dont 11% seulement de la population habiteraient les zones urbaines, aurait perdu 385.000 hectares de terres céréalières (Abd al-Salam, 1988 : 156). La baisse de production qui en est le corollaire a été compensée par l'importation de blé venu des Etats-Unis, du Canada et de l'Australie. Une partie de la superficie des terres agricoles a été consacrée à la culture du *qât* qui occupait 45.000 hectares en 1981 et la production de cette plante euphorisante aurait doublé durant les années soixante-dix (Weir, 1985 : 85-87) (1). Pour faire face à un endettement important et à un déficit constant de la balance commerciale du pays, les autorités yéménites auraient décidé de limiter en 1989 le montant des importations qui ne peuvent être compensées par les exportations de pétrole commencées fin 1987 (2).

Autre fait marquant de cette période, l'émigration à partir de 1973 d'une partie croissante de la population active masculine, partie construire les métropoles des monarchies pétrolières. Les pays producteurs voisins firent appel à la main-d'oeuvre yéménite qui fut en grande partie employée dans le secteur de la construction alors en plein essor. Une estimation du nombre des émigrants à court ou à long terme était en 1980 de 750 000 personnes sur une population de six à sept millions d'habitants qui, six ans plus tard, sera estimée à 9.274.173 individus (3).

L'émigration joue un rôle central dans l'économie du pays et les financements prévus par le deuxième plan quinquennal de développement (1981-1986) proviennent pour une large part des rentrées d'argent opérées par les émigrés. Ceux-ci sont en majorité d'origine rurale mais ils sont de moins en moins nombreux à reprendre leur métier d'agriculteur après leur retour au pays. Ils tendent plutôt à s'installer dans les zones urbaines ou en voie d'urbanisation. Le développement urbain et notamment celui de Sanaa est dû pour une large part à ces travailleurs qui "amènent non seulement les capitaux nécessaires pour se construire une maison, mais aussi le savoir-faire d'ouvriers qualifiés dans le bâtiment." (Wirth, 1984 : 455).

Corollairement à l'augmentation du niveau de vie entraînée par l'apport monétaire des émigrés, qui s'est aujourd'hui sensiblement réduit, le pays tout entier connut une explosion commerciale consécutive à l'introduction massive de produits importés. Nouvelles habitudes de consommation et nouvelles opportunités économiques allèrent de pair dans ce bouleversement du champ économique. Mais comme l'a fait remarquer Swanson (1982 : 130) :

"...les émigrants sont rarement capables de transformer l'argent gagné à l'étranger en investissements rentables. En conséquence une grande partie de leurs revenus est dépensée en biens de consommation. Toutefois, les principaux bénéficiaires de telles dépenses sont rarement la myriade de petits détaillants qui se font concurrence les uns aux autres sur un marché hautement fractionné.

C'est bien davantage un plus petit groupe de *compradores* capitalistes qui contrôle l'ensemble du commerce import-export."

Les souks de Sanaa : un monde bouleversé

Au-delà de l'impact économique des importations et de leurs conséquences socio-politiques qui se sont traduites par l'émergence de nouvelles différenciations sociales et par la coalition des capitalistes locaux, des militaires et des chaykhs de tribus des hauts plateaux, d'autres répercussions sont apparues et notamment au niveau des formes et des représentations de l'ordre communautaire et de la solidarité sociale. C'est ce dont nous désirons rendre compte ici à travers la présentation d'un monologue humoristique recueilli au cours d'une fête de mariage et relatant, de manière souvent métaphorique, les changements qu'a subis le souk des forgerons du marché de Sanaa à la suite de l'importation d'outils agricoles. Bientôt dix ans auront passé depuis que fut enregistré par un artisan qui voulait l'immortaliser cette critique acerbe et ironique du principal protagoniste de l'affaire des importations. Celle-ci engendra un sursaut de résistance qui se concrétisa par la création d'une association coopérative des forgerons en 1977. Mais cette initiative n'eut pas l'aboutissement souhaité en raison de l'apparition de dissensions entre forgerons et par le fait que les démarches auprès des autorités visant à l'arrêt des importations n'eurent aucune suite.

Epoque charnière que ce milieu des années soixante-dix, où se cristallisèrent tous les processus de transformation qui démantèleront de manière irréversible la plupart des secteurs artisanaux du marché se maintenant encore.

Lorsque les artisans situaient l'introduction des changements relatifs à l'organisation socio-professionnelle et à la vitalité économique, "avant la Révolution", il est souvent apparu après comparaison entre l'enquête de Dostal, faite en 1971, et la nôtre, effectuée entre 1983 et 1986, qu'il fallait la situer dans les années soixante-dix. Cette imprécision de la mémoire temporelle révèle à elle seule que la mention d'une date charnière, d'une date repère, équivaut à exprimer une rupture irréversible par l'ampleur de la charge symbolique qui y est attachée. A partir de cette période, le marché qui regroupait l'essentiel de l'activité économique de la ville perdit son rôle économique central et fut concurrencé par les secteurs productifs et les artères commerciales des nouveaux quartiers qui s'édifiaient à l'extérieur de la vieille ville.

Dans le domaine des relations socio-professionnelles, de nombreux bouleversements s'accomplirent et provoquèrent autant la dissolution d'une cohérence idéalisée de pratiques perçues comme transparentes que celle du seul cadre de structuration socio-économique qu'avait pu représenter le souk. Eclatement des solidarités, individualisation et opacité des pratiques se firent progressivement jour après que d'anciens artisans mirent en oeuvre des stratégies commerciales venant directement concurrencer les productions du souk. Ceux-ci, délaissant leur métier héréditaire, se reconvertis-

saient dans le commerce d'importation en clientélisant de ce fait les membres de leur propre souk. Dans les souks de commerçants, l'apparition de nouvelles pratiques commerciales bouscula l'ancienne hiérarchisation des rôles économiques. De la catégorie de détaillant (*kassâr*), certains boutiquiers passèrent donc à la catégorie de grand commerçant (*tâjir*). Ces derniers, tout en continuant à tenir boutique, n'avaient plus pour unique terrain d'action économique le périmètre du souk. Ils partageaient dorénavant les intérêts et les stratégies commerciales des autres grands commerçants, s'inscrivant à la Chambre de commerce et d'industrie fondée au milieu des années soixante et s'insérant donc à un autre échelon de "l'univers" du marché (4).

L'appartenance au corps de métier était liée au respect d'un ensemble d'obligations découlant d'une éthique à référence religieuse et tribale, l'une ou l'autre plus ou moins affirmée selon les souks. L'esprit de concurrence ne pouvait ainsi déborder les limites assignées par le code de conduite moral du corps de métier. Dès lors que celui-ci ne constituait plus le seul cadre de référence et le seul milieu social dévolu à l'exercice des pratiques économiques, celles-ci pouvaient se déployer et s'affranchir des limitations abstraites de l'éthique.

Un autre ordre de changement se produisit dans le marché suite à l'instabilité des revenus provoquée par la réduction des ventes. Il touche aux relations entre artisans d'un souk et concerne tous les secteurs artisanaux où apparaissent des pratiques mercantilistes qui sabordèrent les activités productives ou rendirent les artisans dépendants de quelques fournisseurs. Selon nos interlocuteurs, un esprit de concurrence inconnu jusqu'alors se développa à la suite du bouleversement des pratiques professionnelles. Pour illustrer ce phénomène, on nous rapporta qu'il était autrefois considéré comme honteux de se disputer le client ou même de l'interpeller pour lui présenter ses produits à vendre. Le terme *sanaani* qui désigne cette pratique, *yehzer*, est particulièrement dépréciatif et recouvre la notion de bavardage gratuit réservé, en principe, aux femmes et aux *banî al-khums* (pratiquants de métiers décriés). Ce n'est que depuis quelques années, après la baisse d'activité du souk que les forgerons en vinrent à solliciter directement les clients. Les artisans se rappellent avec nostalgie le temps où les agriculteurs venaient les prier d'effectuer leurs commandes. Les relations entre gens du souk étaient alors caractérisées par une intense sociabilité. Les invitations étaient fréquentes et les artisans entretenaient des pratiques d'assistance mutuelle dans les grands événements de la vie familiale. Naissances, mariages et décès provoquent encore la participation collective des artisans aux réunions cérémonielles mais l'assistance est devenue fragmentaire ; la pratique d'un métier ne conduit plus obligatoirement au partage des conduites de sociabilité qui afféraient à l'ensemble de la communauté professionnelle.

"Ils ont fini de s'emparer de la forge. Demain ce sera le tour des stalles d'ablution..."

En l'année 1980, alors que la situation économique du souk des forgerons avait déjà considérablement périclité en raison de l'accroissement des importations, de nombreux artisans furent invités au mariage d'un menuisier du souk. Au cours d'une séance de *qât* à laquelle assistèrent au moins une vingtaine de forgerons et une dizaine de menuisiers sans compter d'autres gens du marché, un ancien *'âqil* (5) du souk des forgerons divertit l'assistance par une série de plaisanteries qui prit la forme d'un long monologue. Celui-ci est une mise en accusation du principal protagoniste de l'affaire des importations qui se trouvait être invité au mariage. Il sera ainsi investi du rôle de bouc émissaire chargé de tous les malheurs du souk qu'il aura contribué à précipiter. Devant le forgeron-importateur, se dressa donc l'ex-*'âqil*, alors retiré du souk, et qui jouissait encore d'une profonde estime de la part des artisans. Il sera désigné sous le nom de Qâ'id. Sa prise de parole commença après que les musiciens eurent terminé leur récital de flûte (*mizmâr*) et percussion (*tâsa*) ; au cours de celui-ci le marié était parti rejoindre son épouse.

La quasi-totalité du monologue a été transcrite phonétiquement et traduite dans les pages qui suivent. Quelques portions de phrases inaudibles ou incompréhensibles n'ont pu être notées.

Alors que al-R... l'importateur est encore dans le couloir et avant qu'il ne pénètre dans l'un des lieux de réunion des invités, l'ex-*'âqil* commence à plaisanter :

- *wasal Muhammad 'Alî al-R..., huwa Muhammad 'Alî al-Ruwayshân, jâ la-nâ min al-Sîn*. ("Muhammad 'Alî al-R... est arrivé, c'est Muhammad 'Alî al-Ruwayshân qui nous est venu de Chine").

Puis l'ancien forgeron poursuit en disant qu'au milieu de ses rêves, il se réveille brusquement en criant le nom de l'importateur : al-R..., al-R...

Soudain celui-ci entre dans la pièce et Qâ'id s'écrie :

- *Huwa al-R... allî dakhal fî-nâ sâ' al-jinn* ("Voici al-R... qui est entré parmi nous comme un djinn").

- *Al-subh yisîr yastaffî, mâ jânish iblîs, jânî al-R...* ("Le matin, il part faire ses ablutions, ce n'est pas le diable que je rencontre mais al-R...").

- *Ysîr yubî' batâtû hu wa D...* ("Il part vendre des pommes de terre avec D..." -un forgeron du souk-).

- *Ya s'am yiddil (h)om 'idân yudaghishen bihen* ("Il (al-R...) leur donne des tiges en bois avec lesquelles ils tiennent (les pommes de terre)").

- *Wa husayn D... yubî' gellé wa igulhom min haqq al-'Ansî* ("Et Husayn D... vend des petits pois grillés en leur disant qu'ils viennent de chez al-'Ansî").

Al-R..., qui a pris place, ne dit pas un mot.

- *al-R... sâmit sâ' allî gamber fî 'Aybân* ("Al-R... est silencieux comme celui qui reste assis au sommet de 'Aybân").

- *Ya s'am, yekhta al-gabîlî wa nehnâ fârishîn 'alâ-l-shawâlât wa mumtaddîn 'alâ butûnhum* ("Le qabîlî vient à passer et nous sommes étendus sur des sacs et couchés sur leurs ventres").

- *Mâ bekhtâ al-gabîlî wâ fâ'il bi-aydîh hâkadhâ la 'âd ma'e lâ zalat lâ mafâris, gâdo mustaysar hâsel* ("Le qabîlî n'est pas encore passé qu'il secoue ses mains (vides au dessus de sa tête), il n'a plus ni argent ni pioche, il est fin prêt (?)").

Qâ'id s'adresse alors à son voisin qui vend des petits pois et autres produits qu'il fait griller :

- *Jî ighalwî 'inde mâ âd mihre mâ yef'al* ("Va griller chez lui (un forgeron), il n'est pas de métier qu'il ne puisse pratiquer").

Un membre de l'assistance annonce à Qâ'id l'arrivée de 'Abd Allâh, un des frères de l'importateur.

- *In jâ 'Abd Allâh al-R...kharaj al-mashad wa sharakh rijlê(h)*. ("Voici 'Abd Allâh al-R..., il est sorti de l'abattoir et s'est coupé le pied").

Lorsque 'Abd Allâh entre dans la pièce, Qâ'id substitue son nom à celui du chanteur (de statut *muzayyin*).

- *In jâ al-De...wa nejehen al-furus* ("Voici al-De... et les ciseaux à fer disparaissent").

- *Ya s'am warrad lahum bil-shirim w-al-mafâris tâl al-bayt bî-masâliho* ("Eh oui ! Il leur a importé des faucilles et des pioches et la maison s'est élevée avec tout son équipement").

- *Tammû istawlû 'alâ-l-mihdâda ghudwa 'alâ mamâshi 'Alî* ("Ils ont fini de s'emparer de la forge et demain ce sera le tour des stalles d'ablution de la mosquée Alî").

- *Idkhul al-gabîlî irîk al-ma' fi-l-mamâshî, igûl Al-R...ishtarî furus mâshî mâ-bish shuwakh, yeshtî isallî igûl mâfîsh salât*. ("Pendant que le qabîlî entre et urine dans les stalles d'ablution, al-R... lui dit : "Achète des ciseaux à fer, au lieu d'uriner." Alors qu'il veut prier, il (lui) dit : "il n'y a pas de prière (qui tienne)").

La substitution par Qâ'id du nom du forgeron-importateur par celui d'al-Ruwayshân n'est pas fortuite. Ce dernier est un chaykh de Khawlân, région qui appartient à la province de Sanaa, mais il est aussi un grand commerçant importateur. Il possède plusieurs grands magasins dans la capitale. Al-R... est ainsi assimilé à cette catégorie de marchands et le parallèle fait avec Ruwayshân qui arrive tout juste de Chine est d'autant plus justifié que celui-ci, comme le forgeron, commercialise des produits chinois. L'importateur s'est donc exclu de la communauté des "gens du souk", il en a transgressé les règles non écrites gouvernant son registre de pratiques, en l'occurrence celui ayant trait à l'activité artisanale et au champ d'extension de l'activité commerciale. Celle-ci ne peut aller au-delà d'un certain seuil car elle risquerait de porter préjudice aux autres artisans et al-R... l'a franchi.

Qâ'id provoque l'hilarité générale en révélant que ses rêves sont troublés par la figure de l'importateur. Il s'insinue telle une véritable obsession dans l'esprit de chacun et suscite des cauchemars. Ses entreprises commerciales ayant eu des conséquences négatives sur l'ensemble du souk, il a été la

cause directe ou le bouc émissaire d'une série de bouleversements qui se sont répercutés les uns sur les autres : diminution de la demande et des prix, abandon du métier par de nombreux forgerons, fermeture d'ateliers, dépérissement de la sociabilité du souk par suite du relâchement de l'esprit de corps et de la confiance entre artisans, montée d'une concurrence plus grande entre les forgerons, etc. En ce sens, al-R..., qui est tenu pour responsable de tout cela, est comparé à un djinn. Qâ'id le formule lorsque l'importateur entre dans la pièce mais sa métaphore est une claire allusion à l'action d'al-R... dans le souk. Il est son esprit malfaisant mais il ne se contente pas d'investir le lieu professionnel, il fait également intrusion dans les moments de grande intimité. Il est encore présent au moment des ablutions et se substitue même au diable et apparaît presque comme son représentant sur terre !

Qâ'id décrit ensuite les conséquences économiques des agissements de l'importateur. Les artisans en sont réduits à vendre des pommes de terre, mais al-R... leur fournit les ustensiles avec lesquels ils entrent en concurrence. De fait, l'ex -'âqîl fait ici allusion aux travaux de sous-traitance que al-R... confie aux forgerons et qui permettent à certains de ne pas rester inemployés hors des périodes de travail coïncidant avec les saisons des pluies. Ainsi plutôt que des pommes de terre, un forgeron du souk vend des petits pois grillés en disant aux clients qu'ils viennent de chez al-'Ansî. Ce dernier est un importateur du marché dont le nom vient remplacer celui d'al-R... Les artisans vendent donc des produits qu'ils ne fabriquent pas mais qui appartiennent à l'importateur.

Qâ'id révèle l'état de dégénérescence auquel est parvenu l'artisan qui ne peut plus vivre grâce à une saine activité productive. Il descend les échelons du statut social pour rejoindre celui d'un vendeur de petits pois grillés par le fait que al-R... l'a placé en situation de dépendance envers lui.

L'importateur ne répond pas aux pointes lancées par Qâ'id qui le compare alors à un vieillard contemplatif assis sur le sommet de 'Aybân et établit ainsi un rapprochement entre son silence et celui d'un prophète qui y serait enterré. La montagne de 'Aybân est située à une dizaine de kilomètres de Sanaa, au sud de la route Hodeyda-Sanaa, et son sommet culmine à 3 260 mètres.

Qâ'id poursuit en décrivant le désœuvrement des forgerons qui, faute de travail, sont étendus sur des sacs et sont à la merci du *qabîlî* qui passe dans le souk (ils sont couchés sur les ventres des *qabîlî*). Il révèle par cette expression combien l'artisan s'est rabaissé dans son rapport au paysan, passant à un état de dépendance qui le soumet au bon vouloir des clients. Ce n'est plus l'artisan qui est en position de force, mais le *qabîlî* qui dispose désormais du libre choix occasionné par la concurrence alors qu'autrefois le corps de métier s'entendait pour présenter un front uni face à la clientèle. Il s'est ainsi produit un réajustement douloureux de l'image de soi du milieu artisanal porté à déprécier le monde rural, mais qui ne peut plus soutenir ses jugements de valeurs par un rapport de force économique tournant à son avantage. Nous l'avons noté, il était considéré comme honteux d'interpeller

le *qabîlî* passant dans le souk pour lui présenter ses produits. Mais aujourd'hui, cette règle est de plus en plus transgressée, et c'est ce que Qâ'id sous-entend lorsqu'il imagine des forgerons vautrés sur des sacs et roulant sur les ventres des *qabîlî*.

Ces derniers sont également les victimes d'al-R... Ils retournent de ses boutiques les bras élevés au-dessus de leurs têtes en signe de dépossession; la dernière phrase "il est fin prêt" devant être une manière d'exprimer péjorativement leur dépouillement. La clientèle d'al-R... repart flouée comme si la standardisation des produits empêchait l'établissement d'une relation de confiance entre le vendeur et le client. Ce qui caractériserait celle établie entre l'artisan et le *qabîlî*, le premier étant tenu par des liens de clientélisation et sa parole donnée, à fournir dans les délais un travail de qualité.

Qâ'id reprend le thème de l'appauvrissement de l'artisan lorsqu'il dit à son voisin d'aller griller ses petits pois chez un forgeron puisque celui-ci ne peut plus pratiquer son métier. Alors que le frère de l'importateur est annoncé, Qâ'id lance une phrase quelque peu énigmatique : "Voici 'Abd Allâh al-R... Il est sorti de l'abattoir et s'est coupé le pied". Nous suggérons deux interprétations qui sont certes sujettes à caution. Il se peut que Qâ'id ait voulu ainsi rabaisser le frère de l'importateur en le traitant de boucher, cette profession étant particulièrement méprisée au Yémen.

L'abattoir désignerait alors le lieu qui, dans la maison, aurait été réservé à l'abattage des moutons destinés aux repas des invités. Le fait qu'"Abd Allâh se soit meurtri suggère d'autres interprétations; on a pu ainsi le confondre avec un mouton. Mais Qâ'id fait peut-être allusion à la chambre nuptiale en recourant à la métaphore de l'abattoir. Le marié a déjà été retrouver son épouse et ils sont censés consommer leur mariage depuis que Qâ'id a commencé de plaisanter. Il aurait ainsi imputé à 'Abd Allâh une tentative imaginaire de défloration sur la personne de l'épouse par le parallèle qu'il aurait tracé entre le sang des noces et le sang versé à l'abattoir. Quant à la coupure du pied, nous n'entrerons pas dans les interprétations psychanalytiques qui envisagent une équation symbolique entre la cheville et le pénis (Devereux, 1977 : 168-172). Mais tout en l'évoquant, contentons-nous de constater l'état d'infériorité qui est attribué à 'Abd Allâh du fait de sa blessure imaginaire.

Lorsque celui-ci entre dans la pièce, Qâ'id comme à son habitude remplace son nom par un autre. Il s'agit cette fois du nom du chanteur qui est affecté d'un statut social inférieur, c'est un *muzayyin* qui offre ses services dans les cérémonies de mariage des gens du marché. Qâ'id fait éclater de rire l'assemblée car, à l'énonciation du nom du *muzayyin*, il ajoute : " et les outils disparaissent". Il développe ensuite sa pensée : " Il leur a importé des faucilles et des pioches et sa maison s'est élevée avec tout son équipement". Il signifie ainsi que l'importateur s'est enrichi à leurs dépens : sa maison a été construite et meublée mais leur production a disparu.

Qâ'id à la fin de sa prestation ne s'embarrasse plus d'allusions voilées lorsqu'il annonce le contrôle prochain des stalles d'ablution par l'importateur.

Il exprime ainsi l'absence de scrupule qui caractérise ses opérations commerciales. Pour al-R..., il n'y a plus rien de sacré devant l'appât du gain et, telle une pieuvre, il pose ses tentacules sur toutes les dimensions de l'existence.

Toute intimité est brisée, que ce soit celle du cabinet de toilette ou celle de la prière. Qâ'id stigmatise ainsi l'absence de moralité qui caractérise la personnalité de l'importateur qui fait fi de l'espace du sacré et de la pudeur. Cette individualité perversie bafoue les règles et les valeurs de la vie sociale, et enfreint les commandements de la religion. Il vit tel un parasite dans les marges du corps social, hantant ses lieux les plus sacrés ou les plus souillés à la manière du diable aux multiples visages.

Notes

1. Shelagh Weir (1985) lie la généralisation de la consommation du *qât* aux changements économiques et sociaux qui accompagnèrent les années 70, la considérant non pas comme une incidence mais comme une partie intégrante de ces transformations. L'auteur montre notamment comment les séances de *qât* constituent la scène privilégiée des stratégies et des compétitions liées au statut social. Mais la première raison de l'augmentation de la consommation et de la production de *qât* est l'accroissement subséquent des revenus monétaires. Les sources de revenus de la population se diversifièrent : une même famille rurale pouvant concilier ceux de l'émigration, du commerce ou du transport, et ceux de l'agriculture.

2. "Le montant total des importations aurait été fixé en 1989 à 950 millions de dollars contre 1 492 millions en 1988 et 1 030 millions en 1987. Les exportations de pétrole assurent à l'Etat des recettes annuelles de l'ordre de 700 millions de dollars, alors que les autres exportations sont évaluées à 20 millions de dollars. Notons la reprise en 1988 des exportations de cuirs et peaux brutes, notamment vers la France. Mais ces chiffres doivent être comparés à ceux avancés pour évaluer les besoins du pays qui dépasseraient le milliard et demi de dollars." Informations extraites du bulletin n°2 (1989) de l'Association France-Yémen.

3. Le nombre d'émigrés yéménites varie selon les sources. Steffen et Blanc (1982: 73-106) donnent outre le chiffre approximatif de 750 000 pour 1980 celui de 385 000 pour 1975.

4. Nous reprenons ici avec la même acception le terme "univers" employé par Clifford Geertz (1979 : 185): "Dans l'univers du souk, qui est un univers, et, conceptuellement du moins, un univers fermé, tous sont *suwwaqs* d'une façon ou d'une autre. Il n'y a pas de public général".

5. Littéralement "sensé, sage, raisonnable", ce terme est utilisé à Sanaa pour désigner le "chef" d'un souk ou d'un quartier.

Bibliographie

ABD AL-SALAM Muhammad, 1988, *Al jumhûriya bayna al-sultana wa al-qabîla fî al-Yaman al-shimâlî*, Al-Qâhira, Sharikat al-amal, (La République entre le sultanat et la tribu au Yémen du Nord).

BURY G.Wyman, 1915, *Arabia Infelix or the Turks in Yemen*, London, Macmillan.

DEVEREUX Georges, 1977, *Essais d'ethnopsychiâtrie générale*, Paris, Gallimard.

DOSTAL Walter, 1983, "Analysis of the San'a Market Today", in SERJEANT R.B. and LEWCOCK R., *San'a' an Arabian Islamic City*, London, The World of Islam Festival Trust, pp.241-275.

GEERTZ Clifford, 1979, "Suq the bazar economy in Sefrou", in GEERTZ C., GEERTZ H. and ROSEN L., *Meaning and Order in Moroccan Society*, Cambridge, Cambridge University Press, pp.123-313.

MERMIER Franck, 1988, "Les souks de Sanaa et la société citadine", thèse de doctorat en anthropologie, Paris, E.H.E.S.S.

STEFFEN Hans et BLANC Olivier, 1982, "La démographie de la République Arabe du Yémen", in *La Péninsule arabique aujourd'hui*, t.2, sous la dir. de Bonnenfant Paul, Paris, CNRS, pp.73-106.

SWANSON Jon C., "Histoire et conséquences de l'émigration hors de la République Arabe du Yémen", in *La Péninsule arabique aujourd'hui*, t.2, pp.107-133.

WEIR Shelagh, 1985, *Qat in Yemen. Consumption and Social Change*, London, British Museum.

WIRTH Eugen, 1984, "Les forces économiques et sociales de l'aménagement de San'a", in *Politiques urbaines dans le Monde arabe*, Lyon, Maison de l'Orient méditerranéen, pp.451-460.

RESUMES / ABSTRACTS

Yemen behind itself

Gilbert GRANDGUILLAUME

Yemen was often considered to be a preserve of ancient society; but in fact, this society has never stopped changing. The oppositions often described by ethnologists as irreducible, separate notions reveal the ambivalence of a tense, moving reality. This issue should be read from a perspective of continuity and change.

About the moslem concept of towns

Philippe PANERAI

Since Middle Eastern towns are part of a cultural area where Islam predominates, some scholars use the "islamic city" as a model. If we analyze the morphology of such cities (inclusive urban forms, urban patterns, typology of dwellings) however, we would be wary of making generalizations.

Using a concept: urban life in Sanaa

Franck MERMIER

North Yemen, which is still a rural country, is undergoing urbanization. Since the seventies, Sanaa includes an old town and a new town, both partly inhabited by rural migrants. Inside the walls, an urban society has arisen through the constitution of a customary organization. It is set off from the rural, tribal context by its social and cultural characteristics, some of which are described herein, namely: customary law in town, wedding festivals, and wealthy townsmen's autumnal sojourn in the countryside. Today, traditional urbanity, which fits into new patterns of social and economic differentiation, is changing as a consequence of both urban recomposition and the city's new relationships with, of one hand, the rural hinterland and, on the other, the State.

"If we begin to change everything in the house..."

Jean-Charles DEPAULE

In Sanaa, the tower-houses of the old town stand out from the villas on the outskirts. This visible architectural contrast reveals the same trend as the fittings currently installed in traditional and neotraditional buildings. This new organization of the dwelling-place, itself a projection of the transformations under way in yemeni society, give form to a recomposition of the relations between the domestic sphere and the external world.

From "singer" to "artist" : toward a new status for yemeni musicians

Jean LAMBERT

Switching from the term "singer" to "artist" is evidence of a sudden change in the life of yemeni musicians. Since 1962, changes in the traditional concert, the impact of the mass media and government interventions have upgraded musician's social status while causing confusion about their cultural identity.

Préserver la paix de l'imam : une réponse au désordre tribal à la fin des années cinquante

Paul DRESCH

Cet article est consacré à l'analyse d'un document établi en vue de résoudre un conflit qui opposa des tribus yéménites dans les dernières années de l'imamat zaydite. Il fut rédigé en grande partie par le commandant de l'armée régulière de l'imam. Les *'ulama* zaydites entretenaient de longue date une opposition rhétorique entre la loi islamique (*shari'a*) et le droit coutumier (*'urf*) qui était condamné car contredisant les préceptes de l'Islam. Le document présenté révèle cependant que les fonctionnaires de l'imam imposaient "la souveraineté de la loi islamique" en adoptant les formes coutumières. La *shari'a* et le *'urf* semblent moins représenter deux codes de loi distincts, ainsi que la rhétorique zaydite le suggère, qu'une paire de contraires de statut inégal au sein de la polémique savante. Le cas ici traité éclaire non seulement les pratiques tribales et la nature de l'Etat imamite, mais aussi les moyens mis en oeuvre par l'Etat pour contrôler les tribus qui formaient la base de son pouvoir.

Vie et mort d'une source abondante : irrigation et société dans une vallée yéménite (XVIIè-XXè siècle)

Martha MUNDY

Cet article concerne les implications sociologiques de l'irrigation dans trois communautés riveraines d'un *wadi* situé dans le bassin de Sanaa. Les sources de cette étude sont constituées par des observations de terrain faites

dans les années 70 et par des documents datant des trois derniers siècles. A travers les pratiques de l'irrigation, gestion humaine de la nature, sont impliqués et mis en oeuvre tous les pouvoirs sociaux : ceux de la famille, de la communauté et de l'Etat. Une étude détaillée de ces pratiques qui ressortissent de la vie quotidienne mais aussi de la pensée juridique et politique permet d'analyser l'articulation de ces pouvoirs sociaux dans le temps et dans l'espace.

Le repas d'invitation dans la tribu des Munebbih : quelques remarques sur la tradition du *'aish wa melh* dans le nord-ouest du Yémen.

Andre GINGRICH

Présent échangé appelant la réciprocité, signe et objet de consommation rituel, le repas honorant les invités dans la tribu des Munebbih relie le temps et l'espace du voyageur au séjour passé dans la maison de l'hôte. Cette pratique, codifiée par le droit coutumier, subit les changements qui affectent la loi tribale traditionnelle et, suite aux transformations du contexte socio-économique, se modifie au regard de la nouvelle échelle de valeurs qui hiérarchise les aliments. Au sein de ces bouleversements, la générosité, critère prédominant de l'honneur et du prestige en milieu tribal, reste toujours en vigueur conjointement à d'autres valeurs tribales traditionnelles qui maintiennent et développent l'identité sociale au Yémen.

Women and education in North Yemen

Mona GHAMESS

Since the 1962 Revolution, the Republican government has developed and modernized the educational system, which has opened to girls. But in the eighties, the spread of religious schools, which compete with "modern" schools, has coincided with the decreasing enrollment of girls.

Craftsmen versus importers, or the cursed angel of the bazaar.

Franck MERMIER

Since the seventies, many crafts in Yemen have been irreversibly declining as a result of the increasing importation of manufactured products. In 1980, some joiners and blacksmiths from the Sanaa market gathered during a wedding festival. One craftsman attracted the crowd's attention by relating, in a funny, metaphorical way, the consequences of imports on blacksmiths. The analysis of this monologue, sheds light on the various effects, including economic ones, that importers have had on smiths. The self image of craftsmen is changing as well as their social and occupational organization.

Achevé d'imprimer par

PARA 
GRAPHIC

31240 L'UNION (Toulouse)

Dépôt légal : Juillet 1989

7200-S08
PB-24
C
BT



REVUE TRIN

UNIVERSITY OF ILLINOIS-URBANA
909.09822P462 C001
PEUPLES MEDITERRANEENS PARIS
46 1989

3 0112 025192953

La fascination qu'exerce le Yémen - l'Arabie heureuse - tient sans doute au fait que, en cette fin de XX^e siècle, on y vit sur des rythmes multiples. Longtemps isolé du monde par un régime médiéval, sans ressource pétrolière, le Yémen a conservé, dans sa société comme dans son architecture, les vestiges d'un passé partout disparu. Les études ici présentées sur les villages et les tribus révèlent une pluralité de références : tribal-citadin, coutume-loi islamique, pouvoir local-pouvoir central. Aujourd'hui c'est d'abord Sanaa qui se trouve affrontée à la modernité. Là s'exaspère la multiplicité des pratiques et des valeurs, repérée dans ses lieux concrets : l'artisanat et le commerce des souks, l'habitat, la musique, et cette nouveauté, l'école. Cette diversité des lois n'a pas gêné les pouvoirs d'antan. l'Etat moderne, rationaliste et gestionnaire, saura-t-il s'accommoder d'un univers où l'ambivalence est une nécessité de vie ?